3 1761 09704002 6

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Bible
O.T. (Commen

Sabbat und Woche

im

Alten Testament

eine Untersuchung

von

D **Johannes Meinhold**
Professor an der Universität Bonn

89085
1617108

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1905.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D **Wilhelm Bousset** und *D* **Hermann Gunkel**
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen ao. Prof. d. Theol. in Berlin

5. Heft.

Dem Freunde

Eduard Grafe

zu eigen

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—3

I. Der Sabbat als Vollmondfest . . . . . 3—13

Prüfung der vorexilischen Literatur 3—8. — Abschaffung des alten Sabbats durch das Deuteronomium 8. — Einführung der neuen Form durch Ezechiel 9—10. — Der Name 11—18.

II. Die Siebenzahl . . . . . 13—34

Die heilige Sieben bei den Babyloniern 13—18. — Die Fünf und Drei im Alten Testament 18—20. — Die heilige Sieben im Alten Testament und die Frage nach ihrer Herkunft 21. — Die siebenjährige Woche der Brache, der Sklavenentlassung und Schuldentilgung 22—27. — Der siebentägige Zeitraum und sein Eindringen in das Laubhütten- und Passahfest, Ursprung dieser Feste 28—32. — Die sieben Tagsiebenheiten der Frühjahrsernte und die Verschmelzung des alten Sabbats mit den sie trennenden Ruhetagen durch Ezechiel 32—35.

III. Der Sabbat als Einrichtung der jüdischen Gemeinde 35—52

Der Sabbat des Ezechiel und die nachexilischen Propheten 35—37. — Der Dekalog, seine Entstehung nach Ezechiel, seine Zugehörigkeit (in Ex. 20) zu PC. 37—43. — Der PC. und der Sabbat 43—48. — Nachprophetische Stimmen in den Prophetenschriften (Jes. 56. 58. Jer. 17 19ff.) 49—51. — Der Chronist 51. — Endgiltige Durchführung des Sabbats in der Makkabäerzeit 52.

Der israelitische Sabbat scheint eine alte Einrichtung der kanaanäischen Bauern zu sein. Von ihnen hat Israel die Feier des je 7. Tages übernommen, die ja für Nomaden undurchführbar und zwecklos war. Die Tatsache, daß im Babylonischen der 7. 14. 21. 28. des Elul II, und auch wohl anderer Monate, als dies ater, als Buß- und Bettag galt, an dem es, jedenfalls für den König, den Arzt und Priester bedenklich war, irgend eine Arbeit zu tun, und weiter das Vorkommen des Namens šab(p)attum in den Keilinschriften führen auf Babel als die eigentliche Heimat des Sabbats. Der Mond teilte den Monat in vier Teile, der Anfang hieß Neumond, die anderen Tage (7. 14. 21. 28.) wurden dann als Sabbate bezeichnet, wie ja Neumond und Sabbat auch im Alten Testament gern neben einander genannt werden. Das Neue war, daß diese Tage von Israel auf Jahve bezogen wurden und daß der Sabbat sich vom Neumond löste, ohne Rücksicht auf den Monatsanfang das ganze Jahr durchlief, es also in lauter siebentägige Wochen zerlegte. — Mit diesen Worten dürfte die Stellung der kritischen Forscher Alten Testaments zum Sabbattage zutreffend geschildert sein. Natürlich äußert sich dabei der eine etwas zuversichtlicher, der andere etwas zurückhaltender[1]. Bei allen aber finden wir doch die stillschweigende Voraussetzung, daß wir für diese Bemerkungen sowohl in der Keilschriftliteratur wie im Alten Testament eine genügend gesicherte Grundlage haben. Diese Voraussetzung ist nun durch eine neuere Entdeckung stark erschüttert worden. In den Proceedings of the Society of biblical Archaiology 1904,

1) Vgl. Wellhausen, Prolegomena[2] 116ff. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II. 138ff. Zimmern in K.A.T.[3] (Schraders Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Auflage von Zimmern und Winckler) 592ff.. Stade, biblische Theologie des Alten Testaments 1905, S. 176ff. u. a. a.

S. 51ff. legt Pinches ein sumerisch-babylonisches Tageverzeichnis vor, in dem der 15. Tag ša-pat-ti genannt wird. Da es nun ganz willkürlich, nur aus polemischer Erregung zu erklären ist, wenn Friedrich Delitzsch jeden Zusammenhang zwischen diesem ša-pat-ti und dem babylonischen šabattum, hebr. שבת, leugnet[1], so ergibt sich, daß šabattum, šapattum, šapatti Bezeichnung des 15. bei den Babyloniern gewesen ist. Der 15. aber gilt ihnen als Vollmondtag[2]. So heißt auch in der Schöpfungslegende wie im Gilgamisch-Epos der Vollmondtag ša-pat-tu[3]. Da nun eine Übertragung dieses Namens auf den 7. 14. 21. 28. zwar vermutet, aber bisher noch nirgend erwiesen ist, wird man, was vom šabattum im Assyrischen ausgesagt wird, bis auf weiteres nur auf den einen Vollmondtag beziehen dürfen. Demnach geht auch die Bezeichnung des šabattum als ûm nuḫ libbi[4], d. h. Tag der Beruhigung des Herzens der Götter, auf den Vollmondtag, an dem dann etwa durch besondere Opfer das Wohlgefallen der Götter erworben wurde. An einen Buß- und Bettag zu denken, gebietet der Ausdruck durchaus nicht. Man erinnere sich an das große Freuden- und Versöhnungsopfer des Noah[5], das Gott ein angenehmer Geruch (רֵיחַ הַנִּיחֹחַ) war und seinen Zorn besänftigte, sein Herz beruhigte. Außerdem ist natürlich nicht gesagt, daß sich aus dieser Bestimmung des Sabbats als eines Beruhigungstages nun auch die Erklärung des Namens šabattu ergebe. Man erklärt auch »Ostern« nicht aus der Auferstehung Jesu. Sollte aber der Name wirklich vom 15. auch auf die Tage 7. 14. 21. 28. übertragen sein, so kann der Charakter dieser Tage, die man als Buß- und Bettage fasst (s. u.), noch weniger zum Verständnis des Wortes šabattu herangezogen werden, denn der Name war ja schon vor der Übertragung da. Sicher ist, daß am 15. wenn überhaupt, so doch nicht volle Enthaltung von der Arbeit statthatte, wie eine Reihe vom 15. verschiedener Monate datierter Kontrakttafeln

1) Der Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt vom 18. April 1904, vgl. dagegen Zimmern, Z.D.M.G. (Zeitschr. f. deutsche morgenl. Gesellsch.) 1904, S. 459.

2) Zimmern, ebenda S. 201.

3) Schöpfungslegende V. 18. Gilgam. Epos X. Kol. III. 49. Zimmern, K.A.T.[3] 593. Anm. 3; Z.D.M.G. 1904, S. 459.

4) II Rawl. 32, 16ab. 5) Gen. 8 20ff.

beweist[1]. Wir haben also bei dem babylonischen šabattum bis auf weiteres nur mit dem Vollmondtag zu rechnen. Bei dieser Sachlage liegt es nur zu nahe, mit Zimmern zu fragen, »ob nicht in der Gegenüberstellung von Neumond und Sabbat gerade an den älteren Stellen des Alten Testaments (Hos. 2 13. Amos 8 5. Jes. 1 13. II Kön. 4 23) noch ein Hinweis darauf enthalten ist, daß auch in Israel ursprünglich der Sabbat ausschließlich oder in erster Linie Vollmondstag gewesen wäre«[2]. Eine genaue Sichtung des hebräischen Materials zeigt nun, daß auch die alttestamentliche Grundlage, auf der man baute, durchaus nicht so sicher ist, wie allgemein angenommen wird. Es bedarf vielmehr auch hier trotz aller bisherigen Untersuchungen noch einer scharfen kritischen Durchmusterung. Die nachfolgenden Ausführungen wollen dieselbe bieten und andere zur Nachprüfung anregen. Absichtlich beschränken sie sich nur auf die alttestamentliche und babylonische Seite der Sache.

I. Der Sabbat als Vollmondfest

Sieht man von den gesetzlichen Teilen des Alten Testaments ab, über die weiter unten eingehend zu reden ist, so kommt man zu dem verblüffenden Schluß, daß eine das ganze Jahr hindurchrollende siebentägige Woche, damit auch ein »Sabbat« genannter letzter Tag einer solchen siebentägigen Woche bis auf Ezechiel nicht nachweisbar ist. Ja noch mehr, es ergibt sich, daß die Israeliten bis dahin die durchgehende siebentägige Woche nicht hatten und unter Sabbat etwas ganz anderes verstanden als den je 7. Tag der Woche, der als Ruhetag ausgezeichnet war und die Wochen von einander schied. Die ziemlich gleichzeitigen Stellen Hos. 2 13 (»ich will all ihrer Freude, ihrem Fest, ihrer Neumond- und Sabbatfeier ein Ende setzen«) und Jes. 1 13 (»Neumond und Sabbat kann ich nicht ausstehn«) zeigen, daß Neumond und Sabbat in Nord- wie Südisrael zu gleicher Zeit als religiöse Feste gefeiert wurden. Neben

1) Vgl. Küchler, die christliche Welt 1904, S. 296.
2) Z.D.M.G. 1904, S. 202 Anm.

ihnen kommt wohl eigentlich nur das חַג d. h. das Erntefest am Schluß des Jahres, nämlich Laubhütten in Betracht[1].

Es sind Tage der Freude (Hosea), an denen man im Tempel zu Jerusalem עצרות feierte (Jesaja) d. h. doch wohl, da wie in Jerusalem so auch anderswo im Lande die Sippen sich versammelten und vor Jahve fröhliche Opfermahlzeiten feierten, Familienopferfeste. Auf eine solche Opferfeier der Verwandten führt vielleicht schon der Ausdruck עצרת, wie Yahuda meint[2]. Von der redet vor allem 1. Sam. 20. Wenn David dort als stichhaltigen Grund für sein Ausbleiben an der Tafel des Saul den Befehl seiner Familie, beim Familienopfer des Neumonds zu erscheinen, angeben will, so durchschaut zwar Saul den Vorwand, doch ist der Neumond damit als religiöser Festtag, den wie natürlich zuerst die Familie begeht, für Israel deutlich erwiesen. Es ist durch nichts angedeutet, daß es diesmal (1. Sam. 20) ein besonderer Neumondtag ist, etwa der an der Jahreswende[3]. Vielmehr was von diesem wird von allen Neumonden gelten: sie sind religiöse Feste. Wie die Sippe Davids in Bethlehem, so feiert auch der König Saul in Gibea mit den Seinen den Neumond. Es ist also nicht etwa nur ein Lokalfest in Bethlehem oder in Juda — wir haben ein allgemein israelitisches Fest vor uns. David darf an solchem Tage an der Tafel des Königs nicht fehlen[4]. Gehört er doch zu seinem Hausstand. Es ist hoher Festtag, an dem das gemeinsame Essen gemeinsames Opfermahl ist. Von einem solchen

---

1) Die Worte וְכֹל מוֹעֲדֶיהָ (Hosea) halte ich mit Marti zu d. St. für späten Einsatz. Das Gleiche gilt wohl von לֹא אוּכַל Jes. 1 13 (Schwally Z.A.W. 1891. 257; Marti) und von Jes. 1 14 (Marti).

2) Zeitschr. f. Assyr. 1902, S. 209 Anm. Daß עצרת ursprünglich Bußfestgemeinde bedeute, wie Jastrow in seinem Aufsatz: the original Charakter of the Hebrew Sabbath, Journ. of Theol. 1889, S. 312—22 meint, ist eine Behauptung, zu der er nur durch seine falsche Voraussetzung vom Bußtagscharakter des Sabbats gekommen ist.

3) Das יָמִים V. 6 würde ja auf das Jahresopfer um Neujahr im Herbst führen können. Aber Budde z. d. St. hält es mit Recht für eingeschoben.

4) Ich halte mit Budde den massorethischen Text: »morgen ist Neumond, da müßte ich mit dem König zu Tische sitzen« fest gegenüber der LXX, Wellhausen, Nowack z. d. St.: »und ich kann nicht mit dem Könige zu Tische sitzen«.

Mahl schließt irgend eine Unreinheit aus (Deut. 23 11), wie Saul auch bei Davids Fehlen sofort an eine solche denkt (V. 26). Nun nennt zwar Hosea neben dem Sabbat und Herbstfest, die man ja allgemein als von den kanaanäischen Bauern überkommen ansieht, auch den Neumond »Baalstag« (2, 15), an dem die Israeliten den Götzen Opferduft gen Himmel steigen lassen, ihnen zu Ehren sich mit Nasenringen und Halsgebinden schmücken. Aber der Schluß, daß das Neumondfest darum als ursprünglich kanaanäisch anzusehn sei, wird mit Recht abgelehnt. Es können ja bei diesen Festen mancherlei Bräuche stattgehabt haben, die Hosea — ob mit Recht oder nicht, tut nichts zur Sache — als altkanaanäisch und seinem Jahve, wie er ihn kannte, verhaßt ansah. So galt dieser Tag selbst dem Propheten als Baalstag. Aber den Neumond können die israelitischen Nomaden schon seit Alters her ebenso freudig begrüßt haben wie die kanaanäischen Bauern. Selbst der Name חֹדֶשׁ kann altisraelitisch sein[1].

Dasselbe gilt vom Vollmond. Es ist ja von vornherein nicht abzusehn, warum der Vollmond nicht ebenso wie der Neumond Nomaden[2] sogut wie Bauern Anlaß zum Feiern geben konnte. War es doch so bei anderen Völkern. Und man kann getrost behaupten, daß es niemand eingefallen wäre, unter dem so gern in engster Verbindung mit חדש auftretenden, also sich mit ihm ausschließenden שבת etwas Anderes als den Vollmondtag zu verstehn, wenn nicht der Blick auf die gesetzlichen Teile (besonders Exod. 20 und Deut. 5) hier das richtige Verständnis gestört hätte. Da in den alten Stellen Amos 8 5. Hos. 2 13. Jes. 1 13. II Kön. 4 22f. חדש und שבת stets parallel gebraucht

1) Er findet sich im Kanaanaisch-Phönikischen, Assyrischen (»iddischu« sei es als Epitheton des Mondes = neu erglänzend, sei es [Winckler, K.A.T.³ 330] geradezu für Neumond) und Äthiopischen. Es ist kaum anzunehmen, da auch die √ חדש in allen diesen Dialekten nachweisbar ist, daß hier eine Übertragung von einer Sprache in alle anderen vorliegt. Es ist wohl ein gemeinsemitisches Wort. So können denn auch die nomadischen Israeliten, deren Sprache wir uns von dem Kanaanäischen wohl kaum weit abstehend zu denken haben, von sich aus schon den Neumond mit חֹדֶשׁ bezeichnet haben.

2) Auch die alten, nichtbäuerlichen Germanen zeichneten Neumond und Vollmond durch besondere Feier und durch Bestimmung zu Volksversammlungstagen aus. Tac. Germania 11.

sind, so wird man sich die Feier des Sabbats nach der Neumondfeier 1. Sam. 20 auszumalen haben. Es ist zufällig Neumond-, könnte vielleicht aber auch ebensogut Vollmond- (Sabbat-)Fest sein, das David zum Vorwand seines Tuns nimmt. Wenn die Familien sich Neumonds und Vollmonds zur Opfermahlzeit vor Jahve versammeln, es sogar als Pflicht erscheint, bei solchem Opfer zugegen zu sein, so muß natürlich Handel und Wandel stocken. Und davon hören wir wirklich. Den Kornjuden sind Sabbat und Neumond lästig[1], denn da ist Festtag, an dem der gemeine Mann nicht kommt, um einzukaufen und betrogen zu werden. Ebenso wundert sich der Mann der Sunemitin[2], daß sie an einem gewöhnlichen Tage einen Knecht und eine Eselin erbittet. Die braucht man nötig in der Erntezeit zur Feldarbeit. Nur die Mondfeste bieten eine Ruhepause. Da stockt Alltagsleben und Alltagsarbeit. Denn es muß alles bei der Familienfeier, dem gemeinsamen Opfermahl zugegen sein, Herr wie Gesinde; aber die Ruhe selbst ist die Folge und nicht religiöses Gebot; am Sabbat oder Neumond hat man Knecht und Esel zu einer Reise über Land wohl zur Verfügung, da sie nicht aufs Feld hinauszogen. Der Gedanke also, daß etwa ursprünglich der Mondgott und dann später Jahve, auf den wie die anderen so auch die Mondfeste bezogen wurden, an dem ihm heiligen Tage den Menschen völlig beanspruche, jedes, auch noch so geringste, Tun verbiete, wie man das wohl nach dem babylonischen Königskalender IV R. 32f. als auch für die Allgemeinheit in Babel giltig behauptet hat[3], liegt hier ganz fern. Dort darf der König keine Kleider wechseln, keinen Wagen besteigen (32 28) — hier sind gerade die Mondtage die geeigneten zu einer Reise über Land, zu der man naturgemäß bessere Kleider anzieht. An solchen Tagen hat man dann Knecht und Vieh zur Verfügung. — Was wir sonst aus der vorexilischen Literatur Israels besitzen, widerspricht dieser Auffassung in keiner Weise. Zwar wenn aus der Perikope Exod. 16, die aus dem Priesterkodex stammt, V. 26b und V. 29 dem Jahvisten gehören, wie Baentsch z. d. St. meint, dann wäre

1) Amos 8 5. 2) II Kön. 4 22f.

3) Ob mit Recht, ist zweifelhaft. Jedenfalls ruhte nicht alle Tätigkeit. Rechtsgeschäfte sind ohne Zweifel abgeschlossen worden wie an jedem anderen beliebigen Tage. Vgl. Küchler a. a. O.

diese Behauptung unhaltbar. Denn wenn der Jahvist sagt: »am siebenten Tage gingen (einige) vom Volke hinaus, um zu sammeln (nämlich Manna) und sie fanden nichts (26b)« und: (V. 29) »Sehet doch, Jahve hat euch (jetzt) den Sabbat gegeben, eben darum gab er euch am sechsten Tage Brot für zwei Tage. So bleibe denn jeder an seiner Stelle, niemand entferne sich von seinem Orte am siebenten Tage. So feierte denn das Volk den Sabbat am siebenten Tage«, dann hätten wir hier aus einer altisraelitischen Quelle den Nachweis darüber, wann und aus welchem Anlaß der für Israel zur Zeit des Schriftstellers allgemeingiltige Sabbat als Ruhetag der 7tägigen durchs Jahr rollenden Woche entstanden ist. Aber die Verse 28—30 sind ebenso wie V. 5 (»am 6. Tage soll man messen[1] was man heimbringt: es wird das Doppelte des gewöhnlichen Maßes sein«) der spätern Redaktion dieses überhaupt stark überarbeiteten Kapitels zuzuweisen[2].

Auf den ersten Blick aber scheint die Erzählung II Kön. 11 das Bestehn des Sabbats als des Ruhetages einer 7tägigen Woche wenigstens für den Tempel und somit für die Bevölkerung von Jerusalem zu beweisen. Die Erzählungsreihe (1—5. 7—12. 18c—20), die Atalja von der königlichen Leibwache getötet sein läßt, lehrt, daß für gewöhnlich $^2/_3$ der Wache im Königspalast, $^1/_3$ im Tempel Dienst hatte, daß es aber am Sabbat umgekehrt war. Für den Sabbat wird also eine größere Volksmenge im Tempel vorausgesetzt, so daß man dort zur Aufrechterhaltung der Ordnung eine stärkere Polizeitruppe zur Hand haben mußte. — Aber daraus folgt doch nur, daß der Sabbat ein regelmäßiger Feiertag war, der viel Volk in den Tempel brachte; das wissen wir aber auch aus Jes. 1 uff., wo dasselbe auch vom Neumond ausgesagt wird. Die Erzählung berichtet also nur, daß Jojada gerade ein bevorstehendes Sabbatfest zu seinem Vorhaben benutzte. Unter diesem Sabbat kann ebensogut ein Vollmondfest als gerade der je 7. Tag der Woche verstanden werden. Eine Entscheidung für die zweite Auffassung läßt sich

1) l. תִּכְּנוּ st. הֵכִינוּ mit Riedel, alttestamentliche Untersuchungen 1902, S. 78.

2) Kuenen, Theol. Tijd. XIV, 281—302; hist.-krit. Einl. I, S. 317; Jülicher, Jahrb. prot. Theol. VIII, S. 279—94; Holzinger, Commentar z. d. St.

keinesfalls aus dem Texte begründen. Man wird nach Jes. 1 11ff. verglichen mit II Kön. 11 annehmen dürfen, daß auch für das Neumondfest im Tempel dieselbe Wachordnung statt gehabt haben wird. — Aus dem מוֹסַךְ הַשַּׁבָּת(?) endlich II Kön. 16 18, was man wohl als »bedeckten Gang für den Sabbat«, also etwa als Loge für den König oder als überdeckte Wandelbahn für das feiernde Volk am Sabbat gedeutet hat, ist bei der hoffnungslosen Verderbtheit des Textes schlechterdings garnichts zu schließen.

So ist also in der vorexilischen Literatur, abgesehen von den gesetzlichen Teilen in Ex. 20 ff. und Deut. 5, der Sabbat als 7. Tag der durch das Jahr gehenden Woche nicht belegt; anderseits tritt er in engster Verbindung mit dem Neumond als Feier- und Ruhetag auf. Die deuteronomische Gesetzgebung erwähnt den Sabbat überhaupt nicht. Man hat das für Zufall erklärt[1], während man in der Unterdrückung des Neumondfestes Absicht gefunden hat. Aber sollte nicht für den Sabbat dasselbe gelten wie für den Neumond? Das aus prophetisch-priesterlichen Kreisen hervorgegangene Gesetzbuch will eben diese von den Propheten bekämpften Feste (Jes. 1 11ff. Hos. 2 13f.) überhaupt beseitigt wissen, doch wohl weil man in ihrer Anlehnung an den Mond, an den doch die Namen deutlich erinnerten, eine Hinneigung zu dem Gestirnkult fand, der überhaupt unter Manasse grassierte und von den deuteronomischen Kreisen aufs bitterste bekämpft wurde (Deut. 4 19. 17 3. II Kön. 23 4f. Jer. 8 2). Es wäre ja geradezu unerhört, daß eine schon auf Mose zurückgehende, das ganze Volksleben durchziehende Einrichtung, nämlich die siebentägige Woche mit einem Sabbat genannten Ruhetag am Schluß, die in nichts mehr den Zusammenhang mit dem Mond verriet, so gänzlich von den deuteronomischen Gesetzgebern ignoriert worden wäre.

Vielmehr liegt die Sache so: einen Sabbat kannte man, es war der Vollmondtag. Der mußte fallen. Eine durch das ganze Jahr sich hindurchziehende siebentägige Woche mit einem Ruhetag am Ende — mochte der nun Sabbat heißen oder nicht — kannte man nicht. Hier bedeutet das Schweigen nicht Protest gegen eine alte, längst eingebürgerte Ordnung, man

1) Baentsch, Exod.-Levit.-Numeri LIII, Anm. 2.

kann vielmehr aus ihm auf das Nichtvorhandensein solcher Ordnung schließen. Denn es ist wahrhaftig gar kein Grund zur Abschaffung ausfindig zu machen, zumal wenn man daran denkt, wie gerade die deuteronomische Gesetzgebung für die Armen, die Knechte, die Sklavinnen bedacht ist. Und für die war der 7. Ruhetag ja doch zunächst gemeint (Ex. 23 12).

Erst bei Ezechiel begegnen wir dem Sabbat, wie wir ihn kennen. Hier sind die Sabbate von Jahve geboten, sind seine Tage, sind Ruhetage der siebentägigen Woche (46 1) und Bundeszeichen der Israeliten. Beweist das nicht deutlich, der Einwurf liegt doch nahe, daß der Sabbat als Schluß- und Ruhetag der siebentägigen Woche, als eine alte Einrichtung Jahves selbst galt? Wer sich daran erinnert, daß im Königsbuch das Opfern auf den Höhen von der deuteronomischen Schule als ein Vergehen der Könige gegen den offenkundigen Willen der Gottheit ausgelegt wird, während doch erst das Deuteronomium diesen Willen kund getan hat, kann es auch gut für möglich halten, daß Ezechiel den Vätern das Vergehn gegen eine erst von ihm so formulierte göttliche Ordnung zum Vorwurf macht. Gerade Ezechiel verfährt ja mit der Behandlung der alten Geschichte recht willkürlich, mit der Umänderung und Neuschaffung kultischer Einrichtungen sehr gewaltsam. Er selbst berichtet über den schmählichen Götzendienst im Tempel zu Jerusalem (K. 8—10 im Jahre 591; K. 23 zwischen 590—80) und doch begründet er die Degradierung der außerjerusalemischen Priester, wie er sie für die Zukunft vorsieht, damit, daß die Priesterschaft in Jerusalem im Gegensatz zu jenen Jahve treu gedient habe! (K. 44 im Jahre 572.) Und wie er auf dem Gebiete des Kultus geradezu revolutionierend zu verfahren gedachte, lehrt ja der ganze Abschnitt K. 40—48 zur Genüge. Der Fall von Jerusalem bildet die Scheide zwischen Ezechiel dem Propheten und Ezechiel dem Organisator der jüdischen Gemeinde. Die Kapitel 20—23 bieten zwar zum Teil Worte und Gedanken aus der Zeit vor Jerusalems Fall, sind aber in vorliegender Form wohl erst nach dem Fall niedergeschrieben[2]. In der ersten Periode

1) Ezech. 20 12. 13. 16. 20. 24. 22 8. 26. 23 38.

2) Vgl. Smend, Ezechiel S. 128. Giesebrecht, die Berufsbegabung der alttest. Propheten 1897, S. 165f.

bis 586 begegnet uns der hier so besonders scharf herausgehobene Vorwurf der Sabbatschändung nirgends. Es liegt nahe, ihn erst in der zweiten Periode formuliert zu denken, in der ja das kultische Interesse so bedeutsam hervortritt. Natürlich muß der Prophet für seine Sabbatordnung Anknüpfungen in Altisrael gehabt haben, worüber weiter unten zu reden ist. Hier ist es nur wichtig festzustellen, daß die eben angeführte Parallele mit der deuteronomischen Geschichtsschreibung den Schluß zuläßt, Ezechiels Vorwurf, die Väter haben den Sabbat nicht gehalten, führe darauf, daß sie ihn — so wie Ezechiel ihn meint — garnicht gekannt haben. Ja noch mehr, seine Strafrede wendet sich doch an seine Zeit- und Leidensgenossen. Sie sollen sich das zum warnenden Beispiel dienen lassen — also werden auch sie vor dem Sabbat »ihre Augen geschlossen«[1], auch sie von ihm am Ende garnichts gewußt haben. — Ist der Sabbat ursprünglich Vollmondfest gewesen — und daß er ein Mondfest war und als solches in hohes Alter hinauf reicht, hat Wellhausen in seinem Prolegomena schon bemerkt[2] —, so wird man von einer Herleitung aus Babel Abstand nehmen können. Es steht garnichts im wege — vielmehr die große Rolle, die im Altarabischen gerade der Kultus des Mondes gespielt hat[3], rät dazu — zu vermuten, daß die Israeliten Neumond- und Sabbatfeier aus der arabisch-midianitischen Sinaihalbinsel nach Kanaan mitgebracht haben. Der meist geltend gemachte Grund, daß wohl der Landmann, nicht aber der Nomade jeden siebenten Tag ruhen konnte, Israel also diese Einrichtung nur von den kanaanäischen Bauern übernommen, oder während des eigenen Bauernlebens in Kanaan geschaffen haben könne, fällt ja bei unserer Auffassung des Sabbats als des Vollmondfestes fort. Aus dieser ergibt sich aber auch noch Weiteres. Es ist dann nicht bloß methodisch falsch, wenn man bei Ex. 16 1ff., einem Abschnitt des jüdischen Priesterkodex, also einer verhältnismäßig späten Schrift, einsetzt, wie es Jastrow tut, hier in den Sabbat

1) 22 26. 2) Prolegomena² S. 118.

3) So viel wird man dem sonst recht wunderlichen Buche von Nielsen, die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung 1904 wohl entnehmen dürfen. Es folgt hierin (vgl. Hommel: der Gestirndienst der alten Araber und die mosaische Überlieferung 1899) und in vielem Anderen den Spuren Hommels.

asketische Züge hineinträgt, ihn also von dem Tag der Askese, dem Bußtag der Babylonier (7. 14. 21. 28) herleitet, — abgesehen davon, daß ja, wie oben berührt, weder der Name schabattu für diese Tage erwiesen, noch ihr Bußtagscharakter für alles Volk in einer allen Zweifel ausschließenden Weise festgestellt ist. Der Sabbat war in Altisrael ausgesprochenermaßen ein Tag der Freude (vgl. Hos. 2 13, auch noch Klagel. 2 6; zwischen 580—70). So werden auch alle die Etymologien, die von der Meinung »Sabbat« bedeute »Bußtag« als Tag des »an die Brust Schlagens« (schabâṭu = schlagen) ausgehn, abzulehnen sein[1].

Ebenso ist die Erklärung »Ruhetag« von einem angeblich babylonischen schabâtu in der Bedeutung »aufhören« »ruhen«[2] abzuweisen. Die Ruhe ist bei Vollmond- wie Neumondtag die Folge, nicht die Ursache. Wie חדש so wird man auch שבת daher nicht erklären dürfen. Das Gleiche gilt von schapattum (vgl. hebr. שפט) als »Gerichtstag«. Ob die Erklärung Delitzschs scha-pat-ti Tag »der Hälfte des Monats« viel besser ist, scheint zweifelhaft. Pinches greift gar, das kennzeichnet die Not der Forscher und die Unsicherheit der Erklärung, auf das Sumerische zurück, aus dem die Babylonier, von ihnen dann die Kanaanäer und Israeliten Namen wie Sache haben sollen.

Diese Ratlosigkeit des Assyriologen ist dem nicht verwunderlich, der es für möglich hält, daß die Hebräer beides aus ihrem Wüstenaufenthalt mitgebracht haben. Da liegt es doch näher an eine arabische Erklärung zu denken, wie das ja auch versucht wurde. »Sabbat« soll vom arabischen »wathaba« sitzen her-

1) So vermutungsweise Zimmern K.A.T.[3] 594; dagegen gesteht er Z.D.M.G. 1904, S. 202. 459 ein, daß bisher vom Assyrischen aus eine einleuchtende etymologische Erklärung nicht gegeben ist.

1) Die Behauptung Bohns (der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, Gütersloh 1903, S. 2), daß im Assyrischen schabâtu »sehr häufig« in der Bedeutung »aufhören«, »ruhen« vorkommt, ist unzutreffend. Die gern zitierte Stelle: V Rawl. 28ef.: schabâtu = gamâru beweist nach Jensen (Zeitschrift f. Assyriol. 1889, S. 272ff.; Zeitschrift für deutsche Wortforschung von Kluge I, S. 151ff.) garnichts, da gamâru hier »Versöhnung« bedeutet. Auch Küchler, Assyr. Bibliothek 1904, Beiträge zur ass.-bab. Medicin 90f. erhärtet für schap(b)âtu kaum die Bedeutung von »aufhören«, sicher nicht die von »ruhen«.

kommen und in der richtigen Aussprache »schubtu« Mondstation heißen[1]. Aber der Ausdruck שבת bezeichnet nur den Vollmond im Gegensatz zum Neumond, kann also nicht die einzelnen (4) Stationen des Mondes meinen. Und wenn man endlich, vielleicht auf Grund des Arabischen, in dem sanbatun ein Zeitabschnitt heißt[2], behauptet השבת heiße ursprünglich »Woche (genauer: Zeitabschnitt)«[3], so hat man auch hier die Folge zur Ursache gemacht (siehe dazu unten S. 51f.).

Warum denn nicht das Wort aus der Sprache der Israeliten, der Kanaanäer erklären? Es ist doch die umgekehrte Welt, wenn man meint die Hebräer hätten das Wort, das man dort nicht einmal befriedigend erklären, jedenfalls in der Bedeutung »Ruhetag« garnicht, in der Bedeutung »Aufhören« nur sehr mühsam belegen kann, von den Babyloniern übernommen und davon das so häufige, jedem Anfänger des Hebräischen schon bekannte Verbum שָׁבַת, aufhören, fertig sein, dann ruhen, abgeleitet. שבת ist der »fertige Mond«, der »Vollmond« wie חדש der »neu erglänzende« der »Neumond«. Die abgeleitete Bedeutung »ruhen« hat man hier noch nicht durchgehört. Denn die Ruhe ist wie für Neumond- so für Vollmondtag nicht das eigentlich Bezeichnende. Immerhin konnte man später an diesen Sinn von שבת anknüpfen und so den Sabbat mit mancherlei ihm ursprünglich fremden Dingen verknüpfen. Daß es wirklich geschehn, mag das Folgende erweisen.

Die Einwendung Schwallys (Idiotikon S. 127), daß שַׁבָּת nicht von der hebr. √ שבת »ruhen« »feiern« kommen könne, da der pietistische Zug der Ruhe erst vom Exil an in den hebräischen Sabbat gekommen sei, ist nach den Ausführungen im Text belanglos. Im Gegensatz zu der auch von ihm geteilten Vermutung der Übernahme aus dem Assyrischen ins Kanaanäische, wird man vielleicht eher in schabattum ein Fremdwort im Babylonischen sehen können, das allerdings nicht aus dem Arabischen (so Nielsen nach Hommel a. a. O., S. 69. 87f.), sondern aus dem Hebräisch-Kanaanäischen übernommen wurde, wie das ja auch von arḫu = Monat behauptet wird[4]. Jedenfalls spricht das Assyrische schab(p)attu gegen die Aussprache שַׁבָּת (nach חֹדֶשׁ), schubtu (Nielsen,

1) Nielsen a. a. O., S. 69. 87f.

2) de Lagarde, Ps. Hier. S. 158. Wellhausen, Prolegomena[2] S. 117 Anm.

3) Duhm, Jeremia 150f.

4) Vgl. Winckler K.A.T.[3] S. 330 Anm. 1.

Hommel), bestätigt die Lesung שַׁבָּת oder vielleicht שָׁבָת. Die erste Form wäre nach Barth (Nom., S. 24) mit אַיָּל zusammenzustellen. Und es würde zu unserer Annahme, daß Name wie Sache sehr alt ist, passen, wenn Barth mit seiner Behauptung, daß hier eine »sehr altertümliche Form« vorliege, recht hat. Die Lesung שָׁבָת entspräche der Form דָּבָר. Das -tu am Schluß des babyl. schabat-tu ist femininal cf. irṣitu hebr. אֶרֶץ.

Zu שבת als »voller« »fertiger« Mond bietet Sirach 43 8 eine treffliche Parallele, allerdings nicht in dem hergebrachten völlig verderbten Text. Sirach 43 1—12 schildert, wie Gottes Lob durch die Herrlichkeit von Sonne (1—5), Mond (6—8) und Sternen (9—12) verkündet wird. Der Mond geht auf zu seinen Zeiten, ordnet die Fest- und Jahreszeiten. Er erneuert sich [הִתְחַדֵּשׁ] seinem Namen entsprechend (חֹדֶשׁ) an jedem Monatsanfang — ein wunderbarer Wechsel!

כְּלִי צָבָא נִבְלֵי מָרוֹם
מְרַצֵּף רָקִיעַ מִזְהִירָתוֹ

was nach Ryssel (Kautsch, Apokryphen S. 445) bedeuten soll: Ein Signal ist er für das Heer der Himmelshöhe, wobei denn נבלי als Dittographie, angeblich nach Gr. und Syr., gestrichen wird. Aber die Übersetzung כְּלִי »Gerät« mit »Feuerzeichen, Signal« ist Verlegenheitsauskunft. Der Grieche hat:

σκεῦος παραβολῶν ἐν ὕψει
ἐν στερεώματι οὐρανοῦ ἐκλάμπων.

Das ergibt, wenn man für *σκεῦος* כלה (כלי) und für das נבלי im Hebr. : משל ב (*παραβολή* : מָשָׁל) liest, folgenden vortrefflichen Text:

כֹּלֶה מָשַׁל בַּ (Hebr. צבא) מָרוֹם בִּרְקִיעַ שָׁמַיִם מַזְהִיר

d. h. »wenn er voll ist, herrscht er in (Hebr. über das Heer) der Höhe, strahlend an der Himmelsfeste«. Der Vollmond überstrahlt, verdunkelt die Gestirne mit seinem Glanz, zeigt sich als ihr Herr und Meister. כלה »fertig sein« I Kön. 6 38, »völlig« »vollendet sein« Ezech. 5 13. Zu der Bedeutung »ruhen« ist כלה nie gekommen. Es ist übrigens bemerkenswert, daß, falls Ex. 23 12. 34 23 wirklich der deuteronomischen Schule entstammen (s. unten S. 33 f.), auch für שבת die Bedeutung »ruhen« sich aus der urspr. »fertig sein« erst in verhältnismäßig später Zeit entwickelt hat (Jes. 14 4. 33 8. Ex. 16 30. 23 12. 31 17. 34 21. Lev. 26 34 f. II Chr. 36 21). Damit würde die Ansicht, שַׁבָּת bedeute von Haus aus »Ruhetag«, auch aus sprachlichen Gründen abzulehnen sein.

II. Die Siebenzahl

Woher stammt denn nun die siebentägige Woche? Man sagt: im Grunde aus Babylonien, wenn auch die Führung dieser Woche durch das ganze Jahr von anderen, vielleicht erst von

den Israeliten[1], stammen mag. Diese Frage und damit die Frage nach der Heiligkeit der Siebenzahl bedarf einer genaueren Untersuchung. Es liegt natürlich nicht in der Absicht, das würde von dem Zweck dieser Arbeit zu weit abführen, über das Gebiet des Babylonischen und Hebräischen hinauszugehn. Für Weiteres vergleiche man die Sammlung von Adrian[2], speziell für das Griechische die Abhandlung von Roscher[3].

Daß die »Sieben« als heilige Zahl bei den Babyloniern schon frühe eine große Rolle gespielt hat, ist längst bemerkt und hervorgehoben worden[4]. 7 Adagurgefäße stellt der babylonische Noach für die Götter auf, nachdem er sein Fahrzeug verlassen[5]. Zur Lustration eines Hauses gebraucht man 7 Räucherbecken, 7 Fackeln, 7 Gefäße, 7 Schafe, 7 Ferkel. Siebenmal soll der Fieberkranke mit heilkräftiger Salbe eingerieben werden. Siebenmal soll Marduk die Sünden des Büßers lösen. Sind der Sünden sieben mal sieben, so sollen sie gelöst werden[6]. Siebenmal soll sich der Büßer, nachdem er das Büßergewand angezogen und sich in die Seite geschlagen, nach rechts und siebenmal nach links kehren, ehe er in Trauer niederhockt. Bekannt sind die 7 Tore der Unterwelt in der Erzählung von Ischtars Höllenfahrt. Siebenstufig waren die babylonischen Tempeltürme, mit 7 Mauern war Erech und Ekbatana umgürtet. Sieben Brote werden dem Gilgamesch gebacken[7]. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die Plejaden von den Babyloniern gerade als Siebengestirn, als Siebengottheit verehrt wurden. Sonne und Mond werden mit den 5 Planeten, wenn

---

1) Bezweifelt von Stade (biblische Theol. S. 178), der in שָׁבוּעַ (»siebentägige Woche«) wie שַׁבָּת ein ins Hebräische eingedrungenes Fremdwort vermutet.

2) Adrian, die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitteil. der anthropologischen Gesellschaft in Wien, B. XXI, 1901, S. 225—74.

3) W. H. Roscher, die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen (Leipzig 1903), Abhandl. der phil. hist. Klasse der Sächs. Ges. der Wissen., Bd. 21, N. 4.

4) Vgl. Zimmern K.A.T.^{3} 621 Anm. 4; Jensen, Zeitschrift f. deutsche Wortforsch. I S. 151ff.; Roscher a. a. O. S. 29f.

5) Gilgam.-epos XI. 158.

6) Man denke an die Frage des Petrus und an Jesu Antwort Matth. 18 21.

7) Gilgam.-epos XI. 229.

auch vielleicht verhältnismäßig spät, zu einer Siebenheit zusammengefaßt[1].

Besonders wichtig ist für unsere Untersuchung die Siebenzahl bei Zeitangaben. Sie läßt sich ziemlich häufig belegen. Wir hören schon im 3. oder gar 4. Jahrtausend von einem siebentägigen Tempelfest unter Gudea[2]. Sieben Tage weht der Südwind nicht, dem Adapa die Flügel zerbrochen[3]. Sieben Tage dauert die Flut[4]. 6 Tage und 7 Nächte begattet Eabani das ihm zugeführte Freudenmädchen[5]. Ebenso lange weint Gilgamisch über den Verlust dieses seines Freundes[6]. Von seinem Ahn erhält er Befehl sich 6 Tage und 7 Nächte nicht schlafen zu legen[7]. Am 7. Tage einer Kur darf ein Kranker nicht Knoblauch essen[8]. Am bekanntesten ist ja die Aussonderung des 7. 14. 21. und 28. des Monat Elul II und des Marcheschwan, vielleicht auch der anderen Monate nach dem Festkalender IV Rawl. 32f.[9] Sie gelten neben dem 19. (d. h.

---

1) In einem interessanten Aufsatz »Siebenbrunnen« (Archiv f. Relgesch. VII 1904, 340ff.) weist Nöldeke noch an anderen Stellen wie Gen. 21 u. 26 das Vorkommen heiliger Siebenbrunnen in der semitischen Welt nach. Er behauptet, daß diese garnicht naheliegende Hervorhebung der Siebenzahl der Brunnen auf babylonischen Einfluß zurückgeht. Die Babylonier hätten von Alters Sonne und Mond mit den 5 Planeten zu einer Siebenheit zusammengeschlossen. Aber Wellhausen betont ebenda (VIII 155f.) mit Recht, daß es sich Gen. 21 wie 26 garnicht um sieben Brunnen handelt, sondern nur um einen, und daß »sieben« hier nur eine superlativische Bedeutung hat wie im Deutschen »neun« vgl. plattdeutsch: negenklok = überklug (ebenso im Griech., Pers., Indisch. Roscher a. a. O. S. 3). Daß aber die Bedeutung der 7 gerade auf Babylonien und nun gar auf die Sonne, Mond und 5 Planeten zurückgeht, ist durchaus nicht erwiesen. Vielleicht hat Schiaparelli, die Astronomie und das Alte Testament 1904, S. 117f., vgl. Zimmern K.A.T.[3] 620ff., recht mit seiner Ansicht, daß diese Siebenheit erst ziemlich jung ist. So wird auch die siebentäge Woche trotz Nöldeke, die Wochentagsnamen, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung I (1900) S. 194ff. schon vorher dagewesen sein. Die Zuteilung der einzelnen Tage an die einzelnen Gestirne wäre dann erst später erfolgt, siehe Wellhausen, Prolegomena[3] S. 117.

2) Keilinschriftliche Bibliothek (K.J.B.) III S. 40f. Z. 26ff.
3) K.J.B. VI S. 92 Z. 6. 4) Ebenda S. 239 Z. 130. 146.
5) Ebenda S. 127 Z. 21. 6) Ebenda S. 201 Z. 29; S. 215 Z. 5.
7) Ebenda S. 245 Z. 208. 8) Vgl. Jensen a. a. O.
9) Vgl. Lotz, quaestio sabbati, Lips. 1883; Zimmern K.A.T.[3] 593ff.

dem 7 × 7. des vorangehenden Monats) als »böse« d. h. doch eigentlich »heilige« Tage, an denen wenigstens König, Priester und Arzt jede Arbeit — weil doch Unglück bringend — unterlassen sollen. Es seien für sie asketische Tage, Bußtage. Man hat aus all diesen Zeitangaben geschlossen, daß die Babylonier die siebentägige Woche gehabt und sie den Kanaanäern und Hebräern übermittelt hätten. Und aus der Tatsache, daß der 19. des 2. Monats gleichfalls als heiliger, als Bußtag gilt, entnahm man weiter, daß schon in Babylonien die Woche sich vom Mond zu lösen, sich unabhängig vom Mond durch das Jahr zu ziehn begonnen habe. Die Hebräer hätten das denn nur konsequent durchgeführt. Aber daß zwar das Vorkommen einer durch das Jahr gehenden fünftägigen Woche (ḫamuštu), nicht aber eine siebentägige Woche für Babylonien erwiesen ist, hat Jensen doch wohl siegreich dargetan[1]. Die Feier des 19. ließe sich von der alten Rechnung der Doppelmonate (zu 60 Tagen) verstehen[2], sodaß auch hierin keine Lösung der siebentägigen Woche vom Monatsanfang, vom Neumond, vorläge, wie das doch im Hebräischen der Fall ist. Nun nimmt man aber weiter fast allgemein an, daß diese Ausscheidung des siebenten sich auf den Mond zurückführe, dessen Lauf sich ungefähr in 4 × 7 Tagen vollende. Von hier aus sei man, wie anderswo so auch in Babel — wenn nicht gar in der Nachfolge von Babel — überhaupt erst zur heiligen »sieben« gekommen, deren Aussonderung ja garnicht so nahe liegt. Aber diese Vierteilung des doch nicht 28, sondern 29½ tägigen Mondmonates hat seine Bedenken. Dazu kommt, daß von all diesen Tagen (7. 14. 21. 28.) nur einer, der 21. (wie übrigens in gleicher Weise der 18. 20. und 22. u. a. a.) mit dem Mond durch Opfer in nähere Beziehung, als Tag von Mond und Sonne bezeichnet wird. Dagegen muß man an den eigentlichen Mondtagen (1. u. 15.) neben anderen Göttern auch den Mond durch Opfer ehren. Weiter ist zu bedenken, daß der 19., der vielleicht als Abschluß einer siebenwöchigen Karenzzeit mehr wie alle anderen

1) a. a. O. Bezold, vgl. die babyl.-assyr. Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament 1904, S. 97.

2) Delitzsch, Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt vom 18. April 1904.

durch Arbeitsenthaltung zu feiern ist[1], sich überhaupt nicht mit den Mondphasen in Einklang bringen läßt, und er steht doch mit den andern durchaus in einer Reihe. Nun werden zwar III Rawl. 64, 18b der 7. 14. 21. 28. als Tage des Sin bezeichnet. Und in der Schöpfungslegende[2] heißt es: Am Anfang des Monats beim Aufgehn im Lande hast Du die Hörner zur Bestimmung von 6 Tagen, am 7. Tag ist gehälftet die Scheibe, am 14. Tag wird gewendet(?) die Hälfte des Monats; vielleicht hat Winckler auch recht mit der Ergänzung des 21. und 28. in den nachfolgenden stark verletzten Versen[3]. Und doch läßt sich aus alle dem nicht viel entnehmen. In der Schöpfungslegende handelt es sich ja nicht sowohl um die Teilung des Monates in 4 siebentägige Teile als vielmehr um die Schilderung des Mondlaufes, der sich ja im ganzen, wenn auch nicht immer genau in diesen Zeiträumen vollzieht. Dazu ist wahrscheinlich[4] statt »14.« vielmehr šabattu Vollmondtag (15.) zu lesen, womit dann die Zerlegung in 4 gleiche Wochen hinfiele. Außerdem wußten auch die Babylonier sehr wohl, daß der Mond den Monat garnicht regelmäßig, garnicht genau in 4 siebentägige Teile zerlegt. Wenn sie nun doch die Tage 7. 14. 21. 28. als Mondtage bezeichnen, den Lauf des Mondes, in leichter Abweichung von den wirklichen Verhältnissen, in eine solche gleichmäßige Vierteilung spannten, so lag eben solche Heraushebung des je 7. Tages schon vor. An sie lehnte sich dann die Mondberechnung an[5]. Darauf weist doch

---

1) Der 19. war besonders streng zu halten. An ihm darf man überhaupt nichts auf dem Feuer Bereitetes — nicht bloß kein Fleisch genießen. Er wird ausdrücklich »Zorntag« genannt. An ihm werden im Gegensatz zu den anderen Tagen (7. 14. 21. 28.) überhaupt keine Verträge gemacht. Vgl. Jensen a. a. O. S. 153.

2) Enuma eliš V. 15ff. nach Bezold, Lietzmann kleine Texte für theol. Vorlesungen (1904).

3) Keilinschriftl. Textbuch[2], 1903, S. 122.

4) Zimmern K.A.T.[3] 593, Anm. 3, derselbe Z. D. M. G. S. 201, Anm. 3; Delitzsch a. a. O., Pinches a. a. O. S. 55.

5) Auch der fünftägige Zeitraum wird mit dem Mond zusammengebracht III Rawl. 55, 17ff. Die ersten 5 Tage sind die Sichel, die zweiten 5 die Niere, die dritten 5 die herrliche Mütze des vollen oder annähernd vollen Mondes. Wie hier die Abgrenzung der Mondphasen

eben der 19., der in gleicher Weise mit denselben Worten als Buß- und Bettag, als Ruhetag für König, Priester und Arzt bezeichnet wird wie die anderen und mit dem Mond in gar keiner Beziehung steht, wie er denn auch III Rawl. 64, 18b nicht als Tag des Sin erscheint. Gerade das, was diese Tage kennzeichnet, ist ihnen nicht zugeflossen, weil sie etwa dem Mond heilig waren, was ja auch daraus zu ersehen, daß die eigentlichen Mondtage (Neumond und 15. = Schabattu = Vollmond) nicht in der Weise wie 7. 14. 19. 21. 28. zu feiern sind. Vielmehr war die »Sieben« auch dem Babylonier von Alters her »heilig«. Das hat sich auch in der Aussonderung des je siebenten Tages, vom Anfang des Monates gerechnet, deutlich ausgeprägt. Es ist ja doch von vornherein wahrscheinlicher, daß diese auch sonst als heilig geltende Siebenzahl wie in andere Dinge so auch in die Zeitbestimmungen eindrang, als daß die durch den Mondumlauf bedingte Teilung des Monats in 4 siebentägige Wochen zur Übertragung der Sieben auch auf ganz andere Gebiete den Anlaß gegeben hätte. Das wird man behaupten dürfen, selbst wenn sich die Tatsache, daß gerade »sieben« eine heilige Zahl ward, wie so viele andere Dinge auf dem Gebiete der primitiven Religion in ihrem letzten Grund kaum wird erklären lassen.

Das Material des Alten Testaments scheint die auf Grund der Keilschriften gemachten Bemerkungen zu bestätigen. Wenn man die kleine Literatur der Hebräer mit der so ausgebreiteten Keilschriftliteratur vergleicht, so scheint — aber das kann auf Zufall beruhen — bei den Hebräern die Siebenzahl noch eine viel größere Rolle gespielt zu haben wie bei den Bewohnern des Zweistromlandes. Es treten ja auch wohl andere Zahlen bedeutsam hervor, so z.B. die Fünfzahl in der Josephgeschichte. Da hören wir, daß Pharao nach Josephs Rat in den 7 fetten Jahren den Fünften nahm und aufspeicherte[1], und daß Joseph von dem ägyptischen Volk, das er dem Pharao leibeigen machte, den 5. Teil des aus der geschenkten Aussaat gewonnenen Getreides für den König beanspruchte[2]. Ebenso wird Benjamin

---

sekundär und die damit parallele Zeitabgrenzung älter ist (vgl. Jensen a. a. O. S. 101f.), so wird das auch mit der Siebenzahl anzunehmen sein.

1) Gen. 41 34f. 2) Gen. 44 24.

durch ein fünfmal so reichliches Gericht, durch fünf Feierkleider anstatt eines vor seinen Brüdern ausgezeichnet[1]. Fünf seiner Brüder wählt Joseph aus und stellt sie dem Pharao vor[2]. Gleichermaßen lesen wir Jesaja 19 18, daß in der Zukunft fünf Städte Ägyptens kanaanäisch reden und sich zu Jahve bekennen werden. Man könnte daraus entnehmen, daß, wenigstens nach der Meinung der Hebräer, die Fünfzahl bei den Ägyptern eine Rolle gespielt habe[3]. Ob es wirklich so war, weiß ich nicht. Wenn aber Lev. 19 23ff. erst im fünften Jahre der Israelit des Baumes Frucht für sich benutzen soll, so spielt hier die Fünfzahl doch auch für Israel selbst eine Rolle. Als Teilungszahl scheint sie namentlich bei dem Heere gebräuchlich gewesen zu sein. Der Feldwebel ist ein שר חמשים[4] und seine Kompagnie beläuft sich auf 50 Mann. Als kleinster Haufe treten uns 5 Mann entgegen[5]. Das wird wohl auf die Zehnzahl (5 + 5 Finger der Hand?) zurückgehn, die gerade in den Zahlangaben über die Heere auch im Alten Testament vornehmlich gebraucht wird (Hunderte, Tausende u. s. w.). Die Zehnzahl findet sich auch von der Zeit[6] — in Anlehnung an das Ägyptische, wo der 30 tägige Monat in 3 zehntägige Teile zerlegt wird?[7] Aber weitere Bedeutung hat das nicht gehabt. Eine ursprüngliche »Heiligkeit« läßt sich für die Zehn nicht nachweisen. Dasselbe gilt von der Drei, die nach Nielsen auch bei den Hebräern bedeutungsvoll gewesen sein soll[8], weil nach 2 Mondmonaten immer drei Tage bis zum neuen Mond eingeschoben werden mußten. Diese 3 Tage der Dunkelheit sollen uns in den 3 Tagen der ägyptischen Finsternis vorliegen[9]. Von drei Tagereisen hören wir Ex. 3 18. 5 3. 15 22[10]. Drei Wunder soll Moses tun[11]. Drei Personen gehen auf den Sinai[12]. Dreigeteilt ist der aaronitische Segen[13]. Selbst wenn man zu diesen Stellen die von

---

1) Gen. 43 24. 45 22. 2) Gen. 47 2.

3) Es ist schwer, hier an einen Zufall zu denken. — In den sieben fetten und magern Kühen und Jahren der Josephgeschichte ist wohl ein Hebraismus zu sehn.

4) II Kön. 1 9ff. Jes. 3 3. 5) Jes. 30 17.

6) Gen. 24 55. 7) Schiaparelli a a O S. 114 f.

8) a. a. O. S. 188. 9) Ex. 10 22.

10) Vgl. dazu noch die drei Tagereisen große Stadt Ninive, Jona 3 3.

11) Ex. 4 3—9. 12) Ex. 24 1. 13) Num. 6 24ff.

Nielsen zu Unrecht noch hinzugefügten Hinweise auf die dreifache Theophanie vor Bileam und seinen dreimaligen Segen[1], auf die 3 Freistädte im hebräischen Staat, auf die 3 jährlich zu feiernden Feste hinzunimmt[2], so wird man doch sagen können, daß auch der Drei in Israel weder besondere Wichtigkeit noch Heiligkeit beigelegt wurde[3]. Das erhellt sofort, wenn man erwägt, welch eine Rolle die Sieben in Israel gespielt hat. Sieben Paar reine Tiere läßt der Jahvist durch Noah in die Arche bringen[4]. 7 Schafe bringt Abram zum Bundesschluß herbei[5]. 7 Lampen hat der heilige Leuchter[6]. 7 Altäre baut Bileam und opfert auf ihnen 7 Rinder und Widder[7]. Siebenmal soll der Priester mit dem Blut der jungen Kuh die Stiftshütte besprengen. Siebenfache Züchtigung soll das sündige Volk erleiden[8]. 7 Priester ziehn mit 7 Widderhornposaunen siebenmal um die Stadt Jericho[9]. 7 Opfertiere (1 Widder 6 Lämmer) sollen nach Ezechiel am Sabbat, 14 (7 Farren 7 Widder) zu Passah und Laubhütten als Brandopfer dargebracht werden[10]. Die Aufzählung selbst zeigt, daß sieben eine heilige Zahl für die Israeliten war. Als solche galt sie — wenigstens nach der Meinung der Israeliten auch bei dem arabischen Wüstenstamm Kain und Lamech[11]. Damit soll nicht gesagt sein, daß Israel von Arabien die heilige Sieben erhalten hat und daß sie dort auf den Mond mit seinen 4 mal 7 Zeiten zurückgehe (Nielsen).

---

1) Num. 22 fl. Die Dreizahl ergibt sich hier nur aus der Zusammenarbeit der jahvistischen und elohistischen Erzählung. Hier wie in der ganzen Schrift Nielsens zeigt es sich, daß es gänzlich unhaltbar ist, wenn man ohne Rücksicht auf die Pentateuchkritik über die »mosaische Überlieferung« schreibt.

2) Deut. 4 41ff. 19 2ff. Aber die Drei hat hier ebensowenig zu sagen wie die »sechs« Freistädte, die auszusondern sind, falls 3 nicht genügen (Deut. 19 9f.).

3) Man könnte dafür auf das dreifache »Heilig« (Jes. 6 3), auf den dreimaligen Anruf des Samuel (I Sam. 3 4ff.) weisen. Aber das besagt doch nicht viel. Und wenn die 3 Männer (Gen. 18), die Abraham in Hebron besuchten, ursprünglich 3 Götter waren, dann haben wir hier doch nur eine Göttertrias der Religion Kanaans, von dem Israel die Sage übernahm (s. Gunkel, Genesis z. Gen. 18).

4) Gen. 7 2. 5) Gen. 21 28ff. 6) Exod. 25 31ff.

7) Num. 23 1. 8) Num. 19 4; Lev. 26 18.

9) Jos 6 12b. 13. 15b. 10) Ezech. 45 21ff. 11) Gen. 4 15. 24.

Die Ansicht arabischer Herkunft läßt sich wenigstens nicht beweisen, ebensowenig allerdings auch der babylonische Import. Als durchaus möglich aber, ja da es sich hier am Ende um Reste der primitiven Religion handelt, als ganz wahrscheinlich kann es immerhin gelten, daß Israel die heilige Sieben schon aus der Sinaihalbinsel mitgebracht hat. Und wenn uns Herodot[1] erzählt, daß die Araber bei Bundschlüssen das Blut der den Bund Schließenden an 7 Steine strichen d. h. doch wohl die in den 7 Steinen wohnenden Götter zu Bürgen und Wächtern des Bundes machten, so liegt es nahe das hebr. נשבע »sich besiebnen« »schwören« als ein vor diesen 7 Göttern abgelegtes Schwurwort, als ein feierliches Bundesversprechen zu verstehn[2]. Sollte man diese Siebenheit von Göttern noch in den 7 Dämonen des Neuen Testaments sehen dürfen?[3] Schwerlich haben die 7 Steine wie auch das hebr. נשבע irgend etwas mit dem Mond zu tun, wie überhaupt auch im Alten Testament nichts darauf führt, daß die Sieben, auch die der Zeit, irgend mit dem Mond in Beziehung stand. Neumond (den 1. des Monats) und Vollmond (14—15.) kannte und feierte man; man war auch wohl schon in Altisrael in der Lage sie vorher zu bestimmen[4], wenn auch die spätere Sitte, den Neumond ausrufen zu lassen, für die alte Zeit nicht belegt ist[5]. Daß man aber die Zeiten dazwischen noch nach dem Monde teilte und also zu einer gleichmäßigen Zerlegung des Monats in 4 siebentägige Teile übergegangen sei, davon liegt keine Spur vor. Die Meinung gar, daß die ursprünglich an den Neumond gebundene Vierteilung des Mondmonats in siebentägige Wochen auf hebräischem oder kanaanäischem Boden vom Neumond gelöst, somit an Stelle der Vierteilung des einzelnen Monates die Zerlegung des Jahres in lauter siebentägige Wochen getreten sei, ist gänzlich unbeweisbar. Ja, es scheint fast so, als ob die Jahrwoche in Israel älter gewesen ist als die Tagwoche. Die sieben fetten und mageren Kühe

1) III, 8.

2) Wellhausen, Reste des arab. Heidentums[2] S. 186 möchte שבועה von der mehrfachen, ja siebzig Mal erfolgenden Wiederholung des zu beschwörenden Satzes erklären.

3) Matth. 12$_{45}$, vgl. besonders auch die 7 Dämonen (»Unholde«) der Babylonier, Bezold, Ninive und Babylon[2], 1903, S. 99f.

4) I Sam. 20$_5$. 5) Schürer, Geschichte des jüd. Volkes[2] I S. 626f.

und Jahre bieten ja allerdings nur erst einen Zeitraum von 2 × 7 Jahren. Aber allmählich ist man doch in Israel von dem Zeitabschnitt der »sieben Jahre« den wir auch bei dem sieben Jahre dauernden Tempelbau[1], wie bei der Thronbesteigung des Joas finden, der wie es scheint mit sieben Jahren mündig gesprochen wurde[2], zu siebenjährigen Wochen gekommen. Von solchen redet ja noch Daniel 9[3]. Ex 23 10f. wird für den Acker, den Weinberg, die Ölpflanzungen jedes siebente Jahr zur »Brache« bestimmt, der Israelit soll sie dann unbenutzt liegen lassen (שמט). Das je 7. Jahr anstatt des sonst ja gewöhnlichen je fünften, das man für die Brache bestimmte, so lange man noch mit dem veralteten System der Brachwirtschaft arbeitete, erklärt sich nicht daraus, daß etwa der kanaanäische Boden durchaus besser gewesen wäre, als unser deutscher — er hätte demnach nur alle 7 Jahre der Ruhe bedurft —, vielmehr wird die 7 als die übliche Zahl für einen etwas längeren Zeitraum nahegelegen haben. Das Gesetz meint nicht, es solle ein Besitzer oder gar alle Besitzer in einem bestimmten Jahre alle Ländereien brach liegen, den Brachwuchs für die Armen und das Wild frei lassen; das wäre ja auch einfach undurchführbar gewesen. Wir dürfen aus ihm nur entnehmen, daß in Israel hier und da, vielleicht[4] auch in ganz Israel die Sitte bestand, daß der Besitzer einen Acker, Weinberg, Ölgarten nur sechs Jahre hinter einander ausnutzte, im siebenten Jahre ruhen ließ. Dabei wird er als vernünftiger Mann die sieben Jahre für seine verschiedenen Felder verschieden angesetzt haben, so daß er dann wohl imstande war, den Brachwuchs des einen Teils den Armen und dem Vieh freizugeben, da für ihn und seinen Bedarf ja durch

1) I Kön. 6 38. 2) II Kön. 11 4.

3) Daß es sich hier um siebenjährige Abschnitte handelt, ist trotz Winckler (K.A.T.[3] 284, vgl. dagegen König, Neue kirchliche Zeitschrift XV 1904, S. 974 ff.) gewiß. Dem Verf. von Daniel wurde ja diese Aushilfe mit Jahrwochen nahe gelegt durch den Wunsch, die Weissagung des Jeremias von einer nur 70jährigen Not mit der Geschichte auszugleichen. Daß er aber für ein Jahr ein Jahrsiebent nahm, versteht sich doch nur, wenn die Jahrwoche seinen Volksgenossen wie ihm bekannt und vertraut war.

4) Man muß sich hüten, die Bestimmungen des Bundesbuches für ganz Israel in gleicher Weise von Alters her geltend anzunehmen, siehe unten S. 28.

die Ernte der anderen Teile gesorgt war. Diese Bestimmung des שָׁמַט wird von den deuteronomischen Gesetzgebern in den Anordnungen über die שְׁמִטָּה aufgenommen und erweitert[1]. Dabei erhält sie eine echtdeuteronomische Umwandlung und Fortbildung. Aus dem Nebenzweck wird der Hauptzweck. Der Ausdruck שמט, im Bundesbuch von dem Acker gesagt (»brach liegen lassen«, »frei lassen«), wird vom Deuteronomiker auf die Menschen bezogen. Es ist ein Jahr des Erlasses (שמטה) für die armen, verschuldeten Menschen. Die Rücksicht auf den Acker ist der Rücksicht auf den Menschen gewichen. Aus der Zuweisung des Brachwuchses an Arme und Tiere wird hier die positive Forderung eines Schulderlasses im je siebenten Jahr, gewiß etwas ganz Neues[2], aber dies Neue ist doch, wie schon das gemeinsame nicht häufige Wort שמט zeigt[3], aus dem Alten entwickelt. Da in der deuteronomischen Gesetzgebung die Volksgemeinde als Ganzes ja eine besondere Rolle spielt, im deutlichen Gegensatz zu dem Bundesbuch (Ex. 21—24), so wird hier der Gegenstand einheitlich geregelt, dasselbe siebente Jahr als »Freijahr« für den ganzen Staat gleichmäßig festgesetzt. Damit aber mußte das Jahr der Brache fortfallen. Denn eine allgemeine Brache im je siebenten Jahr ist einfach undurchführbar. So weit hatten die im Übrigen ja schon genug theoretisierenden Gesetzgeber des Deuteronomiums noch Fühlung mit dem praktischen Landleben. Die Gesetzgeber der jüdischen Gemeinde[4] in ihrem weltabgewandten, rein theoretischen Verfahren hatten diese Fühlung — vor allem auch durch die Verbannung — verloren. Ihre Bestimmungen bieten, wie auch anderswo, einen Kompromiß zwischen den Bestimmungen von Altisrael und denen der deuteronomischen Schule. Vom Bundesbuch nimmt Lev. 25 1—7 die Brache, vom Deuteronomium das für alle giltige siebente Jahr. Dagegen läßt er den humanen Neben-

1) Deut. 15 1ff.

2) Darum wird man kaum annehmen dürfen (so Jülicher, Jahrbb. f. protest. Theologie VII 303), daß Ex. 23 11f. deuteronomischer Herkunft ist.

3) Vgl. dazu besonders Deut. 15 2, wo eine שמטה als bekannt vorausgesetzt ist.

4) Die Unterscheidung der einzelnen Schichten in PC. trägt für unseren Zweck hier nichts aus.

zweck von Ex. 23 10f., den Hauptzweck des Deuteronomiums, nämlich die Rücksicht auf die Armen, fallen. Im Bundesbuch standen doch diese Bestimmungen, wie so viele andere rein sozialer und zivilrechtlicher Natur, unter den Bestimmungen Jahves. Der Deuteronomiker hatte von einer שמטה ליהוה geredet. Das ist für das Judentum seiner Art gemäß die Hauptsache. Das siebente Jahr soll der Sabbat des Landes für Jahve sein, nicht daß der Acker selbst der Ruhe bedarf, kommt hier noch in Frage. So müssen alle, Herr wie Knecht und und Vieh vom Brachwuchs leben — natürlich, denn etwas anderes wächst ja nicht. — Es liegt hier eine deutliche Entwicklung vor. Der, aus welchem Grund auch immer, beliebte Zeitraum von sieben Jahre fand Eingang in die Landwirtschaft. Aus der für die verschiedenen Felder wie Besitzer verschieden anhebenden siebenjährigen Woche des Ackers (Bundesbuch) wird eine für alle gleiche Jahreswoche (Deuteronomium), deren Innehaltung dann so sehr als Gebot der Jahvereligion angesehen wird, daß darunter die eigentliche Religion selbst leidet (Priesterkodex).

Eine ähnliche Entwicklung scheint das Gesetz betreffend die Sklavenentlassung durchgemacht zu haben. Ex. 21 1ff. bestimmt, daß der hebräische Sklave nach sieben Dienstjahren seine Freiheit für seine Person sowohl wie für die in die Sklaverei mitgebrachte Frau erhalten soll. Bei den verschiedenen Sklaven wird ebenso wie bei den verschiedenen Äckern das je siebente Jahr ein verschiedenes gewesen sein. Die Deuteronomiker übernehmen das Gesetz, indem sie es in der ihnen eigenen Weise selbständig umbilden. Die Freiheit selbst kann ein zweifelhaftes Geschenk sein. So muß der Herr bei der Entlassung den Sklaven reichlich ausstatten, damit er sich selbst eine freie Existenz gründen kann. Ohne diese Bestimmung wird der Sklave, auch wenn er gerne frei würde, am Ende gegen seinen inneren Willen in der Knechtschaft verbleiben. Ein solcher Entschluß soll aber nicht in Nahrungssorgen, sondern in freier Liebe zum Herrn und seinem Haus seine Wurzel haben[1]. Man kann schwanken, ob auch hier das verschieden fallende je siebente Jahr der Sklavenentlassung beim Deuteronomiker zu einem für alle Herrn und Sklaven gleichen Jahr

1) Deut. 15 12—18.

der allgemeinen Sklavenentlassung geworden ist. Ja, der Wortlaut »wenn ein Mann oder Weib von deinen hebräischen Volksgenossen, die du als Sklave gekauft hast, dir 6 Jahre gedient haben, so sollst du sie im siebenten freilassen« scheint durchaus dagegen zu sprechen. Bedenkt man aber, daß das Gesetz über die Sklavenentlassung mit dem des Erlaßjahres in engster Verbindung steht, so wird man geneigt sein, das Erlaßjahr zugleich als das für alle Herrn und Sklaven giltige Entlassungsjahr anzunehmen und den Widerspruch der hier vorliegt daraus zu erklären, daß hier die übernommene Bestimmung Ex. 21 1ff. in ihrer der deuteronomischen Ansicht widerstrebenden Meinung noch durchblickt. Der Hebräer wird doch hauptsächlich wegen Verschuldung Sklave seines Gläubigers und Herrn geworden sein; darauf führt doch auch wohl die Zusammenstellung des Schulderlasses mit der Sklavenfreigebung. Fiel in dem siebenten Jahr jede kurz oder lang dauernde Schuld fort, so denn doch auch die Folge einer solchen Schuld, nämlich die Sklaverei, gleichviel ob sie länger oder kürzer dauerte. Diese Auffassung wird durch Jeremia 34 bestätigt. Mag auch die Sklavenentlassung unter Sidkia aus egoistischen Gründen zu erklären sein, weil man die vielen Mitesser bei der Belagerung Jerusalems los werden wollte[1], die Tatsache der, wenn auch nur vorübergehenden, Entlassung wie die Begründung dieses Tuns mit dem Gesetz steht fest, ebenso daß die nachfolgende Rede des Jeremia, mag sie nun echt (wenn auch vielleicht von Baruch aufgezeichnet) oder mag sie unecht[2] sein, gleichfalls auf Deuteronomium 15 zurückgeht, und genau wie der König das Gesetz Deut. 15 von einer gleichzeitigen Entlassung aller Knechte verstanden hat[3]. Auch hier bringt die jüdische Gesetzgebung den Abschluß. Sie fordert Lev. 25 8ff. unter Verwendung des Jeremia 34 wiederholt beliebten Ausdrucks דְּרוֹר[4] (Freilassung) ein

1) So Duhm z. d. St.

2) Duhm hält sie für unecht, meines Erachtens sind seine Gründe aber nicht durchschlagend genug.

3) Wenn es V. 14 heißt, daß die Väter dies Gesetz nicht gehalten haben, so wird man daraus nur schließen können, daß die Forderung der Sklavenentlassung wie so viele andere im Deuteronomium wesentlich papierne Forderungen geblieben sind, nicht aber, daß sie ein solches Gesetz nicht kannten. 4) Jer. 34 8. 15. 17.

שְׁנַת דְּרוֹר. Schon die Wahl dieses Wortes, das sich sonst nur noch Jes. 61 1 und Ezech. 46 17 (s. S. 27) findet, zeigt daß die Gesetzgeber sich mit dem Ex. 21 1ff. Deut. 15 12ff Jer. 34 behandelten Gegenstand der Sklavenbefreiung befassen wollen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Baentsch[3] mit der Vermutung recht hat, es sei hier ursprünglich von der für das Sabbatjahr in Anspruch genommenen Befreiung der Sklaven geredet worden. Dann fiel auch die Sklavenentlassung unter den Begriff der Ruhe für Jahve. Weil das Jahr ein Jahvejahr ist, soll alle Arbeit, und damit auch die Voraussetzung der Arbeit, das Halten der Sklaven aufhören. Auch hier würde dann das kultische Element das sittliche zurückgedrängt haben. Es läge also hier eine gleiche Entwicklung wie beim Erlaßjahr vor: am Anfang steht die Entlassung jedes aus Israel stammenden Knechtes nach 6 Jahren seines Knechtdienstes (Bundesbuch). Das Entlassungsjahr, das je nach dem verschiedenen Eintritt in die Sklaverei verschieden war, wurde für die Allgemeinheit als ein gleichmäßiges festgesetzt (Deuteronomium). Es wurde mehr nach der kultischen wie religiösen Seite als Pflicht betont (Priesterkodex, Heiligkeitsgesetz?). Auch darin wäre die Parallele vollkommen, daß hier gleichfalls inhaltlich eine Erweiterung des Gesetzes bewirkt wurde. Die Bestimmung, daß der Herr seinen Knecht nicht mit leeren Händen in die Freiheit entsenden soll, unbestimmt wie sie war, konnte unmöglich genügen. So wird denn verordnet, daß der verschuldete Bauer, der nicht nur seinen überlasteten Besitz, sondern auch seine persönliche Freiheit an den Gläubiger verlor, beides zurückerhalten sollte um so als schuldenfreier Mann von neuem zu beginnen.

Diese Bestimmung war undurchführbar. Denn was soll die Überlassung eines Landstückes auf 7, oder noch nicht 7 Jahre? Das ist keine Wohltat, eher eine Last. Das Land selbst würde, da der vorübergehende Besitzer jede unnötige Ausgabe ersparen würde, vollkommen ausgesogen. Der Bauer würde, wenn ihm sein Acker nach sieben, oder noch nicht sieben Jahren schuldenfrei zufiele, überhaupt nichts geliehen bekommen. So ist denn aus dem Sabbatjahr in der Novelle Lev. 25 8—24 das Jubeljahr geworden, das nun allgemein den Rückfall alles entäußerten Besitzes an den früheren Eigentümer für die ganze Gemeinde auf das fünfzigste Jahr festsetzt, eine übrigens gleichfalls

1) Exodus-Lev.-Num., 1903, S. 424.

undurchführbare und gewiß nie ausgeführte Verordnung. — Nebenbei bemerkt paßt für dies Jubeljahr der Ausdruck דרור V. 10 nicht, denn der Wechsel des Besitzes soll durchaus nicht auf dem Wege des »Erlasses« geregelt werden. Auch das spricht für die oben angeführte Vermutung von Baentsch, daß die hier urspr. stehende Sklavenentlassung, auf die das Wort דְּרוֹר geht, verdrängt oder erweitert und gänzlich umgearbeitet worden ist. Der Ausdruck דרור geht übrigens wie vielleicht Jes. 61 1 so sicher Ezech. 46 17 auf Lev. 25 10 zurück. Die Stelle in Ezechiel bezieht sich schon deutlich auf die Novelle vom Jubeljahr (V. 11 ff.). Es heißt dort, das vom Fürsten verschenkte Land soll seinen Söhnen dauernd als Erbteil verbleiben, von seinen Dienern dagegen im שנת הדרור an den Fürsten zurückfallen. Es ist nur aus der Abneigung der Forscher, in Ezechiel irgend einen Hinweis auf die Gesetzgebung des Priesterkodex zuzugeben, einigermaßen erklärlich, daß Smend wie Bertholet und Kraetschmar unter Verweis auf den Ausdruck דרור bei Jeremia (34 8. 15. 17), auf den und sein Verständnis an jener Stelle Ezechiel dann anspiele, nur an Deut. 15 2ff. gedacht wissen wollen, da ja der Jeremiatext auf Deut. 15 zurückgeht. Aber im Deuteronomium ist nicht vom Zurückfallen des Landes an seinen früheren Besitzer, in Ezechiel 46 17 nicht von der Freilassung eines hebräischen Sklaven die Rede. Nur Lev. 25 10ff., wo ja auch der Ausdruck דרור gebraucht wird, leistet was zu Ezechiel allein passend ist. — Es ist leicht zu ersehn, daß Ez. 46 16—18 Nachtrag eines Späteren ist. Daß Ezechiel selbst diese abgerissene, hier recht störende Bemerkung über die Besitzverhältnisse des Fürsten nicht verfaßt hat, leuchtet ein.

Sollte es nicht in ähnlicher Weise zur Tagwoche gekommen sein wie zur Jahrwoche?

Wie der siebenjährige Jahresabschnitt, so läßt sich auch der siebentägige Zeitraum als gern gebraucht in Israel nachweisen — auch hier mag der letzte Grund zur Ausscheidung der »sieben« im Zweifel bleiben; daß er in dem Lauf des Mondes zu suchen ist, dafür bietet das Alte Testament nirgend einen Anhalt. Von einer siebentägigen Frist vor dem Beginn der Flut[1], von zwei (oder drei?) siebentägigen Wochen nach ihrem Verlauf[2] redet der Jahvist. Sieben Tage lang soll nach dem einen Bericht in Jos. 6 das kriegerische Israel Jericho umzogen haben. 7 Tage dauert die Unreinheit der Mutter nach der Geburt eines Knaben, nach sieben Tagen soll dieser beschnitten werden[3]. Aus dieser Vorliebe für die althergebrachte »sieben« erklärt sich auch die Tendenz die ursprünglich wohl

1) Gen. 7 4. 2) Gen. 8 6ff. 3) Lev. 12 2f.

eintägigen Feste zu einer siebentägigen Festwoche zu erweitern.

So ist das Succothfest im Herbst, das eigentliche, vielfach vielleicht auch einzige Erntefest, wohl verhältnismäßig früh eine ganze Woche von 7 Tagen gefeiert worden. Von Anfang war es eintägig, obwohl in ihm sich 2 Feste vereinigt hatten.

Im Herbst, vor dem Beginn des neuen Pflügens, nachdem auch Obst und Wein eingebracht war, fand naturgemäß das Gesamterntefest statt, das auch für die Getreideernte im Frühjahr mit galt. So heißt es denn auch einfach חג »das Fest« Ri. 21 19. I Kön. 8 2. Hos. 2 13 (s. o. S. 4) eine Bezeichnung, die sogar noch beibehalten wurde, als andere Feste hinzukamen (Ez. 45 25. Neh. 8 14. I Kön. 12 32. Ps. 81 4). Elkana, der Mann der Hanna, der durchaus nicht als lässig in seinen religiösen Pflichten geschildert werden soll, erscheint einmal, nicht dreimal vor Jahve, wie das doch Ex. 23 14ff. 34 23 verlangt wird (I Sam. 1 3. 2 19). Sein Tun ist das normale Tun eines frommen israelitischen Bauern. So wird die Bestimmung einer dreimaligen Erntefeier entweder jünger sein, oder sie hat nur mehr lokale Geltung gehabt[1]. Je nach dem späteren oder früheren Abschluß der Ernte mag das Fest in den verschiedenen Gegenden, auch von den verschiedenen Besitzern, früher oder später gefeiert worden sein.

Es lag im Interesse des Priestertums, die Feier am Heiligtum auf einen Tag zu legen, mochte auch der Schluß der Ernte von einem jeden Besitzer in seinem eigenen Anwesen noch besonders gefeiert werden, wie auch bei uns die je nach Gutdünken angesetzten »Auste« der einzelnen Besitzer verschieden fallen, während das kirchliche Fest von allen gleichzeitig gefeiert wird. Im Herbst war aber schon ein beliebtes großes Fest. Wenn der Mond des neuen Jahres aufleuchtete, so wurden הִלּוּלִים d. h. jauchzende Begrüßungsworte dem 'hilal' dem Neumond zugesungen[2] — es war ja nicht ein gewöhnlicher, sondern der das neue Jahr heraufführende, der vor der Herbsttagundnachtgleiche erscheinende Neumond. Aus diesem Zusammenfließen des Neumond- und Lesefestes erklärt es sich, daß der Ausdruck הִלּוּלִים von dem Jubel beim Weinlese- d. h. beim Herbsterntefest[3], ja von diesem Fest selbst[4], gebraucht wird. Ebenso versteht man dann, warum Elkana (und gewiß nicht er allein, da der Frevel, den die Eliden an dem Opferfleisch alles Volkes (I Sam. 2 14), das nach Silo zu opfern kam, verübt wurde, doch am einfachsten als an diesem Tage des allgemeinen Opferns verübt zu denken ist) jedes Neujahr an heiliger Stätte seine Gaben

1) Vgl. Wellhausen, Prolegomena[2] S. 97 f.

2) Wellhausen, Prol.[2] S. 117 Anm.; derselbe, Reste des arab. Heidentums[2] S. 110.

3) Richt. 9 27. 4) Lev. 19 24.

מנחת יהוה (ISam. 2 17) darbringt, seine fröhliche Opfermahlzeit (ISam. 1 4. 14) feiert. So wird berichtet ISam. 1 20f. Ja, das Gesetz Ex. 34 22 (Jahvist) setzt das Asiphfest ausdrücklich auf תקופת השנה d. h. auf Beginn des neuen Jahres (vgl. Z. A. W. XX, 331), auf Neujahr, gegen Ablauf des alten Jahres (בְּצֵאת הַשָּׁנָה Ex. 23 16 Elohist). Von diesem Erntefest am Jahresschluß redet auch Jes. 29 1. Aus dem mit ihm zusammengeschmolzenen Mondfest würde sich die heilige Nacht erklären, auf die Jes. 30 29 anspielt und die Duhm z. d. St. vielleicht mit Recht, im Gegensatz zur Deutung auf die Passahnacht, als erste Nacht des Herbstfestes ansieht. Nach Untergang der Sonne begrüßt man jubelnd den sichtbar werdenden Neumond des neuen Jahres. Daß das Fest in alter Zeit nur einen Tag gefeiert ward, geht aus dem Benehmen des Elkana deutlich hervor (ISam. 14ff. besond. V. 19). Im Deuteronomium finden wir schon die Erweiterung auf eine Festwoche, die am Heiligtum zu feiern ist (Deut. 16 13ff.). Dagegen liegt die Lösung des Erntefestes vom Neumondfest des neuen Jahres, seine Verlegung auf den ersten Vollmond nach Neujahr (15. d. M.) beim Deuteronomiker noch nicht vor. Das geht erst auf Ezechiel zurück. Erst dieser hat wie beim Passah so beim Laubhüttenfest die Verlegung vom Neumond (dem 1. 1. Passah und 1. 7. Laubhütten) auf Vollmond (den 15. 1. u. 15. 7.) ins Auge gefaßt (45 21ff.) und zwar mit Erfolg (zum 15. anstatt 14. des Passah dort siehe Smend z. d. St.). Der Grund zur Verlegung war der, daß der Altar »dessen Heiligkeit der Abnahme unterworfen ist und gelegentlich durch die Anwendung heiligen Blutes wieder aufgefrischt werden muß« (Bertholet zu 45 18), am Beginn des alten bürgerlichen, vom Exil an kirchlichen (also 1. 7.) wie des neuen (babylonisch.) bürgerlichen Jahrs (1. 1.) entsühnt werden muß. So müssen diese beiden Feste von ihrem bisherigen Termin, dem Neumond auf den nächsten für Israel seit Alters heiligen Tag, den Vollmond (15.) rücken. Wenn übrigens Stade (Geschichte Israels I 342 Anm.) und ihm folgend Nowack (Archäol. II S. 151 Anm.) meinen, in Jerusalem sei ursprünglich wie im Nordreich von Jerobeam I (IKön. 12 32) ein Erntefest im 8. gefeiert, die Verlegung auf den 7. Monat sei, nicht ohne Einfluß der Sabbatsidee, später erfolgt, so ist die Begründung dieser Ansicht nicht gerade einleuchtend. IKön. 6 38 heißt es: »im Mond Bul [Zus.: das ist der achte Monat] war das Tempelhaus fertig. IKön. 8 2 dagegen liest man: da versammelten sich alle Israeliten zum König Salomo im Mond Ethanim, am (Ernte-) Fest [Zus.: das ist der siebente Monat]«. Da nun nicht anzunehmen, daß Salomo nach Vollendung des Tempels im 8. Monat des 11. Jahres bis zum 7. des 12. mit der Weihe gewartet hat, sollen IKön. 8 2 die doch altisraelit. Bezeichnung (יָרֵחַ, jüngere Sprache חֹדֶשׁ) wie Name (אֵתָנִים, in jüngerer Zeit einfache Zählung) des Monates als Glosse gestrichen werden, was schon an sich nicht sehr wahrscheinlich ist. Dann ergäbe sich, daß der Tempel am Erntefest (8 2) im 8. Monat (6 38) geweiht wäre. Aber die erst ganz späte Notiz IKön. 12 32 beweist nur,

daß zur Zeit der nachexilischen Gemeinde in Samarien anstatt am 15. des 7. wie in Jerusalem, vielmehr erst am 15. des 8. Erntefest gefeiert wurde, eine (übrigens in der Samaritana nicht gebotene) Abweichung vom göttlichen Gesetz (Lev. 23$_{34}$), die natürlich nur der eigenmächtige Jerobeam I, die Wurzel alles Übels, verschuldet haben konnte. Die Feier am 15. ist in Nord wie Süd erst nach Ezechiel aufgekommen. — IKön. 6$_{38}$ und 8$_2$ liegt aber verschiedene Überlieferung vor. Die erste Stelle redet einfach von Fertigstellung des Tempels im 8. Monat, die andere weiß von einem großen Fest bei der Gelegenheit, das dann mit dem bekannten großen Herbst- und Neumondfest zusammengeworfen wurde. So wurde denn die Vollendung des Tempels auf einen Monat zurückdatiert.

Auch das Fest zur Begrüßung des Neumondes in der Frühlingstagundnachtgleiche, das Passah, das gewiß altisraelitisch ist und wohl schon in der vorkanaanäischen Zeit mit dem Erstgeburtfest des Viehs zusammenfloß, hat ursprünglich nur einen Tag oder genauer nur eine Nacht gedauert.

Die Passahnacht weist auf ein lunares Fest hin, wie schon lange erkannt ist. Das Passahopfer galt dem Monde. Darum muß es beim Erblassen des Mondes beseitigt sein. Am Abend soll das Opfer geschlachtet und genossen werden am Heiligtum, am nächsten Morgen soll der Israelit wieder heimkehren (vgl. den ursprl. Text, Deut. 16$_{1—2. 4—7}$, s. Steuernagel z. d. St.). Als Mondfest, das nicht an den Landbau gebunden ist, kann es vorkanaanäisch sein, aus der Nomadenzeit stammen. Der Name ist gewiß alt und wie die meisten alten Namen ebenso dunkel wie umdeutet. Eine Erklärung aus dem Arabischen liegt bei diesem Feste nahe. Arab. paṣaḥa = »in seinem Glanze erscheinen«, »klar sein« gäbe für das Aufleuchten des Neumonds in der Frühlingstagundnachtgleiche eine durchaus passende Bedeutung ab. Daß hebr. ṣ im Arab. als ṣ erscheint, ist kein Grund gegen diese Erklärung. Im Arabischen wie Syrischen wird ja der Name Passah (פֶּסַח) gleichfalls mit ṣ geschrieben. Ein bestimmter Termin wird für Passah in der vorexilischen Literatur nicht gegeben. Es liegt aber doch wohl wie beim Herbst so beim Frühjahr näher, an das erste Erscheinen und freudige Begrüßtwerden des Mondes, also an Neumond, nicht an Vollmond zu denken. Daß Ezechiel Passah auf den 15. ansetzt, spricht nicht dagegen. Er tut dasselbe ja auch mit Laubhütten, wo eine Verlegung deutlich nachweisbar ist. Dasselbe kann ja auch mit Passah geschehn sein. In die Frühlingszeit fallen ja nun die Geburten vom Kleinvieh. Die Erstgeburt gehörte der Gottheit. Auch hier, wie beim Herbstfest, mögen die Abgaben der verschiedenen Gaben zuerst zu verschiedenen Zeiten erfolgt sein. Aber auch hier wird das Neumondfest, vielleicht nicht ohne Beihilfe der Priesterschaft, seine magnetische Kraft gezeigt, die Erstsgeburtsfeste an sich gezogen und aus den ver-

schiedenen Einzelfesten ein allgemeines Fest für die Darbringung der Erstgeburt gemacht haben, ohne daß dabei die Züge des Mondfestes vollkommen abgestreift worden wären.

Allmählich, wenn auch verhältnismäßig spät, ist der Passahtag zu einer siebentägigen Passahwoche erweitert worden. Das geschah aber erst durch das Zusammenfließen mit dem von Haus aus, wie es scheint, siebentägigen Maṣṣotfest von Nordisrael, also wohl ziemlich spät.

Juda kennt im Frühjahr nur Passah, das da, wo der Bauer im Süden noch halber Nomade war (vgl. I Sam. 25) sich halten konnte, im Norden ist es, wohl weil hier das Großvieh die Hauptrolle spielt, damit ein Erstgeburtsfest im Frühling gegenstandslos wurde, verloren gegangen, an seine Stelle tritt Maṣṣoth, ein Fest, das für Israel jedenfalls das Fest des Ernteanfangs war, mögen auch die ungesäuerte Maṣṣot ursprünglich nichts mit der Ernte zu tun haben, sondern nur das auf religiös-kultischem Gebiete erhaltene, einst allgemein gebräuchliche Nomadenbrot sein (so Beer, Theol. Lit. Zeit. 1901, No. 22). Es galt jedenfalls die Bestimmung, wenn nicht sieben Tage zu feiern, so doch sieben Tage die Maṣṣot zu essen. Passah als festliegend widerstrebt seiner Natur nach einer Verbindung mit der Ernte, die ja sehr verschieden beginnen kann. So soll auch in Juda nicht vom Passah, sondern vom Anhieb der Sichel in die Saat d. h. dem Tage da man in Nordisrael das Maṣṣot feierte, gezählt werden, ohne daß wir von einer Feier dieses Tages für Juda etwas hören. Maṣṣot und Kaṣir sind reine Landmannsfeste gewesen und geblieben. Wir wissen nicht — und haben keinen Grund es zu behaupten — daß auch bei diesen Festen in der vorexilischen Zeit der Schritt zur Zusammenlegung auf eine für alle gleichmäßig giltige Festzeit vollzogen ist, vielmehr wird hier das einzelne Dorf, der einzelne Mann zu der für ihn gegebenen Zeit diese Feste begangen haben.

Erst die Zusammenwerfung der Quelle J und E hat die Konfundierung des jüdischen Passah und des nordisraelitischen Maṣṣot herbeigeführt. Praktisch bedeutsam ist aber diese rein literarische Zusammenwerfung in Altisrael nie geworden. Wurde Maṣṣot, das nordisraelitische Fest des Anhiebs der Sichel in die Saat, mit dem durch den Mond bestimmten Passah zusammengenommen, so mußte es sich von seinem Ursprung lösen, sintemal Frühlingsneumond und Erntebeginn nicht immer und nicht überall zusammenfallen. Mit der Festlegung des Maṣṣot und seiner Verbindung mit Passah war nun auch die Verkirchlichung von Kaṣir gegeben. Vom Beginn der Ernte bis zum Schluß zählte man in Juda 7 Wochen. Der Beginn der Ernte ist im Norden Maṣṣot, so liegt also nach jüd. Rechnung ein Zeitraum von 7 Wochen zwischen Maṣṣot und Kaṣir, dem jüdischen Wochenfest. Wird Maṣṣot und Passah zusammengelegt auf Frühlingsneumond, so mußte auch das

Kaṣir sich genau nach dem Termin dieses Neumondes, nicht aber nach dem Schluß der Ernte richten. Die Loslösung Judas von seinem Land durch das Exil hat dann bewirkt, daß diese lediglich papiernen Aufstellungen Leben gewonnen. Auch hier hat Ezechiel die Hand im Spiel (Ezech. 45 21). Er fordert anstatt des siebentägigen Maṣṣotessens eine siebentägige Feier des Passah-Maṣṣotfestes am Zentralheiligtum und erreicht damit die vollkommene Parallele der Feste in der ersten mit denen in der zweiten Jahreshälfte. Das »Wochenfest« ignoriert er, wohl weil es die genaue Korrespondenz der 2 Jahreshälften mit ihren Feiern störte, vielleicht auch weil das Fest schon durch seinen Namen noch zu deutlich an den Ernteabschluß erinnert und damit für Ezechiel eine kalendarische Festlegung verhinderte, es also von seinem kirchlichen Festkalender ausschließen ließ (vgl. zu dem Gegenst. Steuernagel, Deuteronomium zu K. 16, S. 56).

Dies Maṣṣotfest bezeichnet den Beginn, das Kaṣir den Schluß der Getreideernte. Für Nordisrael wird eine bestimmte Dauer der Ernte nicht angegeben. In Südisrael aber finden wir den vielsagenden Namen שבעת. Es ist das »Wochenfest«. Und nun wird Deut. 16 9 genau angegeben: vom Anhieb der Sichel in die Saat, also nicht vom feststehenden Passahtermin an, sollst du 7 Wochen (= Siebenheiten) abzählen. Damit haben wir nicht bloß einen einzelnen siebentägigen Zeitraum, sondern eine siebentägige Woche, die allerdings nicht durch das Jahr, sondern nur durch die erfahrungsgemäß kaum über 50 Tage dauernde Ernte hindurchrollt, und sich zu einer siebenwöchigen Siebenheit ausgebildet hat. Es ist die vielleicht auch im Babylonischen vorliegende[1] Zeit von 7 Wochen mit je 7 Tagen, nur daß hier nicht der Mond, sondern die Ernte den Anfang bestimmt. Natürlich müssen solche Siebenheiten sich deutlich von einander abgehoben haben, durch einen gleichmäßigen Zwischenraum von einander getrennt sein. In Babylonien trennt ein asketischer Bußtag, in Israel, oder besser in Juda, ein Ruhetag und hiermit kommen wir zu den ersten Anfängen der Feier des siebenten Tages. Das Nordreich kennt diese 7 Wochen, den je siebenten Tag der Ruhe zwischen Maṣṣot und Kaṣir nicht. Neumond und Vollmond sind die gegebenen Ruhepausen während der Getreideernte. Das besagt uns die Erzählung von dem Sunemiten[2], der während der Ernte nur am Neumond und Vollmond Gesinde und Vieh für andere

1) Siehe oben S. 16f. 2) II Kön. 4 24.

als Erntegeschäfte zur Verfügung hat; daß daneben ein alle 7 Tage zu feiernder Ruhetag lag, ist schon aus praktischen Gründen unannehmbar. Sabbat und Neumond haben die deuteronomischen Gesetzgeber gestrichen. Damit fiele jede Ruhepause hin. So tritt denn dafür der Ruhetag an jedem siebenten Tag ein, auf den ja der — vielleicht erst jetzt entstandene Name — שבעות[1] und die Bestimmung 7 Siebenheiten (nicht einfach 49 Tage) abzuzählen deutlich hinweist, der aber als wesentlich praktische Maßregel, deren weitere Ausführung in einem Kalender der Jahve bestimmten Feste untunlich erschien, weiter nicht erwähnt und herausgehoben wird. Die vielleicht nur zufällige Unterlassung wird für uns durch das Gebot Ex. 34 21 wieder gut gemacht. Dies Wort »sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebenten Tage sollst du ruhen — zur Zeit des Pflügens und Erntens sollst du ruhen« ist ja als Eintrag in die jahvistische Gesetzgebung schon länger erkannt[2], und es wird trotz Baentsch' dabei bleiben müssen. Denn inmitten der 3 Feste wirkt dieser Ruhetag, der ja garnicht als Festtag vor Jahve, sondern nur als einfacher Ruhetag für den Landmann erscheint, auch nicht den Namen Sabbat führt, sehr störend. Doch kann man verstehn, warum das Gebot gerade hier eingeschaltet wird. Es steht zwischen Passah-Maṣṣot[1] und Kaṣir (Pfingsten) und Asiph (Herbst). Sieben Wochen sollen zwischen Passah-Maṣṣot und Kaṣir liegen, woran schon der auch noch beigefügte Name שבעות erinnert. Diese Wochen erhält man durch die jede Woche abschließenden Ruhetage, die nur wie bemerkt für קציר und חריש (nach dem Herbstfest) statthaben sollen. Es hat also den Anschein, als ob, etwa nach Abschaffung von Neumond- und Vollmondruhezeit sich in Juda eine siebentägige Ruhe in der Hauptarbeitszeit durchgesetzt hat, aber nur in dieser[3]. Die deuteronomische Reform hat die Gebräuche Alt-

1) Das Wort findet sich auch im jahvistischen Dekalog. Aber daß Ex. 34 22 nicht glatt ist, hat schon Dillmann und Holzinger (z. d. St.) erkannt. Das שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ mit dem farblosen עשה wie Deut. 16 13 statt des in JE gebrauchten שמר wird ein vielleicht mit dem Einschub V. 21 zusammenhängender Einsatz sein. L.: יְהַג בְּמוֹרֵי קָצִיר חִטִּים. Auch in Juda mag das Fest ursprl. קָצִיר geheißen haben.

2) Siehe Wellhausen, Comp. des Hexateuch[2] S. 332.

3) Natürlich darf man nicht übersetzen »und besonders zur Zeit

israels ins Wanken gebracht, sie zeitweise, manche auch wohl für immer aufgehoben. Der Bruch mit dem Leben und der Geschichte Altisraels, der durch die Revolution von oben unter Josia (621) vollzogen ward, wurde durch die Exilierung, durch die Lösung Judas von seinem Lande verewigt. Aus dieser Lage versteht man es, wie ein Ezechiel so souverän mit den Gebräuchen und Anschauungen der Vergangenheit umgehen kann. Diese Anfänge einer siebentägigen Ruhe in Ernte- und Pflügezeit werden in der Erinnerung mit den Jahve geltenden Festen der Sabbate verbunden; die schon in der Luft liegende Deutung des שַׁבָּת als Ruhetags bildet die Brücke. Die alten Sabbate liefen ununterbrochen durch die Jahre durch, die Ruhetage aber fanden am je siebenten Tage statt. Und so kam es durch die Verschmelzung beider zu dem Gebot, jeden siebenten Tag als Jahvetag, als Sabbat des Herrn auszusondern. So ward denn die Ruhe, die Haltung des Tages der eigentliche Inhalt, der Gottesdienst, was durch die Verbannung nur noch begünstigt werden mußte. Aber in der Verlegung von Passah und Laubhütten auf den 15., in der bis ins Neue Testament zu verfolgenden Verbindung von חדש und שבת[1] sowie in der altjüdischen

---

des Erntens und Pflügens«. Dieser Zusatz fehlt übrigens in Ex. 23 12, einer noch jüngeren Einschaltung deuteronomistischer Schule. Hier scheint eine regelmäßige, durchgehende Ruhe an jedem siebenten Tage geboten zu sein. Aber auch hier ist der Tag noch kein Tag Jahves, sondern ein von Jahve gebotener Tag der Ruhe für die Arbeiter auf dem Feld und das Zugtier. Ebenso ist auch Ex. 23 12 wie Ex. 34 21 der Name שבת dem siebenten Tage noch nicht zugeeignet. Übrigens begegnet hier wohl zuerst שבת in der Bedeutung »ruhen«. Die eigentümliche Beschränkung auf Ernte- und Pflügezeit Ex. 34 21 hat Sinn. Sie geht vielleicht auf wirklich vorhandene Ansätze im Leben zurück. Dagegen die Ausdehnung der Ruhe, das Gebot des Verschnaufens für das ganze Jahr, auch in der Zeit, da man sich nicht verschnaufen konnte von der Feldarbeit, weil man kaum Feldarbeit hatte, ist zunächst reine Theorie, die wohl aus der Anlehnung der siebentägigen Ruhe der Feldarbeit an die siebenjährige ununterbrochene Ruhe des Feldes (Ex. 23 10f.) erklärlich ist.

1) Ezech. 45 17. 46 1. Neh. 10 34. I Chron. 23 31. II Chron. 2 3. 8 13. 31 3. Judith 8 6. Kolosserbr. 2 16. Es liegt nahe, in der Angabe Ex. 16 1, daß die Sabbateinführung in Israel an einem 15. (Vollmondtag) geschah noch einen Hinweis auf die ursprl. Vollmondnatur des Sabbat zu sehn. Dagegen wird man der Versuchung widerstehn müssen, auf

Sitte, am Vollmondstage Heiraten zu vollziehn, blickt noch eine Erinnerung an den alten Sabbat, an das alte Vollmondfest durch[1].

III. Der Sabbat als Einrichtung der jüdischen Gemeinde

Das also ist die Wurzel der jüdischen Sabbatidee[2]. Es fragt sich, ob die nachexilische Gemeinde diesen Gedanken des Ezechiel gleich zur Tat umsetzte oder ihn vielmehr wie so manchen anderen dieses Mannes lautlos unter den Tisch fallen

---

Grund der Zusammenstellung מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (Lev. 23 15) und מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח (Jos. 5 11) Sabbat und Passah gleichzusetzen und — da Passah ja am 15. oder nach PC. am 14. abends, am Vollmonde, lag — Sabbat hier noch als Vollmondtag zu verstehn. Die LXX hat Jos. 5 11 ממחרת הפסח nicht. Lev. 23 15 ist doch der Tag nach dem Sabbat jüdischer Art gemeint, so daß die Zählung der 7 Wochen bis Pfingsten vom ersten Sabbat nach Passah zu beginnen hätte. Es hat doch seine Bedenken in P, auch nur in irgend einer Schicht שַׁבָּת noch als Vollmondfest (15. des Monats) zu fassen.

1) Vgl. Bohn a. a. O. S. 78. Vgl. auch Prov. 7 20, wo das ehebrecherische Weib die Rückkehr ihres auf Geschäftsreisen befindlichen Mannes für den Vollmondtag, doch wohl den Familienfesttag, erwartet.

2) Schürer meint in seinem Aufsatz über »die siebentägige Woche im Gebrauch der christlichen Kirche« (Zeitsch. f. Neut. Wissensch. 1905 S. 14): »Hiernach kann man höchstens sagen, daß mit dem babylonischen Materiale die Elemente für den jüdischen Sabbat und die siebentägige Woche gegeben sind«. Aber auch das wird man nach obigen Ausführungen nicht mit Sicherheit behaupten können. — Die Behauptung von Riedel (a. a. O. S. 86), es müsse dabei bleiben, daß wie die großen Jahresfeste so der Sabbat durch Moses eingeführt sei; eine spätere Einführung, etwa durch die Priesterschaft von Jerusalem hätte sicher in der Tradition vermerkt werden müssen — macht einen unerlaubten Gebrauch vom argumentum e silentio. Lotz endlich (Das Alte Testament und die Wissenschaft 1905. S. 199 f.) faßt zwar die Möglichkeit, daß auch in Israel Sabbat ursprüngl. Vollmondfest gewesen sei, ins Auge. »Aber diese Annahme ist unmöglich, weil es ausgeschlossen ist, daß eine solche Einrichtung in der Zeit nach Mose umgeändert wäre in die der siebentägigen vom Mondlauf unabhängigen Woche« [aber warum sollte das ausgeschlossen sein?] »und weil die Stellen, welche diese als feststehende Ordnung bezeichnen, zum Teil in das höchste israelitische Altertum hinaufreichen« eine unhaltbare Behauptung, wie die weitere Ausführung erweisen wird.

ließ. — Über eine wirkliche Einführung des ezechielischen Sabbats nach der Heimkehr berichten die Quellen bis zur Zeit des Nehemia nichts. Weder Deuterojesaja noch Haggai, noch Sacharja wie die Schrift Maleachi reden von der Sabbatfeier, von der Einführung und Heilighaltung oder Entweihung des »Tages Jahves« auch nur mit einem Wort. Das ist kaum zufällig, ist nicht bedeutungslos.

Haggai tadelt seine Zeitgenossen, weil sie für ihre eigenen Interessen, für den Bau ihrer Häuser, die Beackerung ihrer Felder mit solcher Kraft einträten, daß dahinter der Tempelbau ganz zurückgestellt wird. So ist der sich in Dürre und Miswachs äußernde göttliche Zorn erklärlich genug. Sobald der Tempelbau in die Hand genommen wird, soll dieser Zorn und seine Wirkung vorüber sein. Nichts von einer Sabbatentweihung und dem Zorn Gottes darüber! Sollte eine solche jetzt weniger wie zur Zeit des Nehemia vorgekommen sein? Gewiß kaum. Die heimkehrende Gemeinde hat der Sabbatsidee wie vielen anderen Ideen des Ezechiel einfach kein Gehör geschenkt. Ja, ein Sacharja kennt keine »Tage Jahves«, weist diesen Begriff als unprophetisch sehr deutlich zurück. Auf eine Anfrage des Belsareṣer, ob man die alten Fasttage noch weiter innehalten solle, gibt er unter Verweis auf seine Vorgänger die echtprophetische Antwort, daß Jahve rechtes Gericht, Liebe und Erbarmen mit einander, Schutz der Armen, Fremden und Alleinstehenden verlangt habe. Von der Feier irgend eines Tages als einer gottwohlgefälligen Tat, von einem »Tage des Herrn« keine Spur! Ja, der Prophet bemerkt ausdrücklich über die Fasttage, die als Erinnerungstage an die Eroberung der Stadt im fünften, an die Ermordung des Gedalja im siebenten Monat bisher strenge innegehalten wurden, daß diese Fasttage für Jahve gar keine Bedeutung hätten. Nur für die sich der Speise, des Trankes Enthaltenden, für die Weinenden und Klagenden selbst hätten diese Tage etwas auf sich. »Wenn ihr fastet und klaget nun schon 70 Jahre, habt ihr da mir gefastet? Und wenn ihr esset und trinket, seid ihr nicht die Essenden und ihr die Trinkenden?«[1] Sollte nicht sein Urteil über den Sabbat, wenn eine Frage an ihn kam, ähnlich gelautet haben? »Wenn ihr

1) Sach. 7 1ff.

ruhet, so ruhet ihr euch, nicht mir, spricht der Herr«. Auch das Büchlein Maleachi, das doch sonst kultische Vergehen schwer wertet und rügt, weiß nichts von Sabbatverpflichtung und -Entheiligung. Und das ist bei einem älteren Zeitgenossen des Esra, der ja dieselben Verhältnisse der Mischehen vorfindet und rügt wie dieser, doch recht auffallend. Sollte auch er den Sabbat als »Tag des Herrn« noch nicht gekannt haben? Aber das ist doch wohl, so dürfte man meinen, bei ihm wie auch bei den anderen Propheten unglaublich, angesichts der Tatsache, daß im Dekalog der Sabbat als siebenter Ruhetag der Woche, seine Feier als von Jahve geboten, er selbst als »Tag Jahves« erscheint? Er ist gewiß, wenn nicht mosaisch, so sicher vorexilisch! Doch, um von der mosaischen Abfassung, die ja noch immer von einer Reihe von Forschern verteidigt wird, ganz zu geschweigen[1], auch die von kritischen Forschern jetzt bevorzugte Meinung, daß das Zehntwort etwa in der Zeit des Manasse, jedenfalls zwischen 700—600 entstanden sei[2], ist mir höchst fraglich. Beweisen läßt sie sich nicht. Vielmehr spricht vieles für exilische oder nachexilische Entstehung. Aus der Zeit bis zur Verbannung, ja bis zur Heimkehr läßt sich keine Hinweisung auf den Dekalog beibringen[3]. Das Deuteronomium läßt erschließen, daß zur Zeit, da die deuteronomische Gesetz-

1) Für mosaische Herkunft: Kittel, Geschichte der Hebräer I 221. Wildeboer, die Literatur des Alten Testaments[3] (holländ. Ausgabe) 1903 S. 21f., derselbe, Zeitschr. f. Alt. Test. 1904 S. 296ff.; Erbt, die Sicherstellung des Monotheismus (1903) S. IV; Eerdmans, Theol. Tijd. 1903. bl. 20, 35 u. a. a. Aber der Dekalog rechnet nicht mit Nomaden, sondern durchweg mit bäuerlicher, seßhafter Bevölkerung. Da helfen auch keine Abstriche, um einen mosaischen Kern zu retten. Ich kann in der Annahme mosaischer Abstammung, für die man ebenso wenig Beweise bringen kann wie für die der übrigen pentateuchischen Gesetze, nur den Rest eines dogmatischen Vorurteils sehn.

2) So Wellhausen, Skizzen I 68; Stade, Geschichte des Volkes Israel I 58 vgl. 457. 584; Guthe, Geschichte des Volk. Isr.[2] S. 41. Baentsch a. a. O. S. 178; Marti, Gesch. der israel. Relig.[4] 1903. S. 164 u. a. a.; zuletzt Matthes, Zeitsch. f. Alt. Wiss. 1904 S. 17ff.

3) Jerem. 32 18, worauf Baentsch a. a. O. S. 185ff. weist, ist als nichtjeremianisch und ganz spät (V. 17—23) längst erkannt. Jerem. 7 5f., wo Duhm z. d. St. eine Anspielung auf den Dekalog findet, enthält nur die allgemein bekannten prophetischen Forderungen, ist übrigens vielleicht auch nichtjeremianisch (so Duhm z. d. St.).

gebung entstand, der Dekalog noch nicht bekannt, d. h. noch nicht vorhanden war.

Die deuteronomischen Erzähler wissen nur von einem Gesetz, das Jahve dem Moses zur Veröffentlichung und Niederlegung in der Lade übergab. Dies aber ist das deuteronomische (5 1—4. 20ff. bes. V. 28; 10 1ff. und Steuernagel zu den Stellen). Der Dekalog (5 6—18) nimmt der folgenden Gesetzgebung völlig die Luft. Er ist spätere Einschaltung, wie Steuernagel (z. d. St.) mit Recht meint. — Wie übrigens der Verfasser des Buches Daniel durch die eigentümliche Vorstellung einer von Daniel beschriebenen, versiegelten und erst in der Makkabäerzeit zu erbrechenden Rolle jeden Zweifel an dem Alter seiner Orakel, ihrer Herkunft von Daniel von vorneherein abschneiden will, so verfahren die Deuteronomiker in ähnlicher Weise. Im Tempel stand die ארון יהוה, die ich trotz manchen Widerspruchs noch immer als Thron Jahves auffasse (siehe meine »Lade Jahves« 1900), wie sie denn auch Jer. 14 21, wo ein Späterer Jeremia seine Gedanken in den Mund legte, geradezu als »Ehrenthron Jahves« (כִּסֵּא כְבוֹדֶךָ) bezeichnet wird. [Stade meint in seiner biblischen Theologie des Alten Testaments S. 117, da antiken Menschen nicht die Zerstreutheit zuzutrauen sei, daß sie für einen Gott statt eines Sessels eine Lade anfertigten, dürfe man nicht an einen Thron denken. Aber daß eine Sache oft nach ihrem äußeren Aussehn, nicht nach ihrem eigentlichen Zweck und Wesen benannt wird, ist bekannt (vgl. meinen Nachtrag zur »Lade Jahves«, Stud. u. Krit. 1901 S. 593ff.). Der Thron brauchte nur wie bei ägyptischen (siehe dort S. 598f.) und babylonischen Göttersitzen erweislich (siehe jetzt die Abbildungen in Curtiss, ursem. Religion 1903), eine kastenähnliche Form zu haben.] — »Ein Thron Jahves« war den Deuteronomikern anstößig; sie machen daraus in Anknüpfung an die kastenartige Form einen Gesetzesbehälter, einen Kasten, in dem das deuteronomische Gesetz gelegen hatte. Auf diese Weise wurde auch hier die Frage, wie denn das Gesetz des Moses so lange unbekannt bleiben, erst zur Zeit des Josias hervortreten konnte, von vorneherein abgeschnitten. Wer konnte es für gewöhnlich wagen, den heiligen Thron zu berühren und zu durchsuchen? Eine Tempelrestauration machte allerdings ja wohl auch die Berührung, Umstellung, Aufarbeitung des Thrones nötig; da konnte das Gesetz in des Priesters Hand gefallen sein. — An Stelle des deuteronomischen Gesetzes tritt bei den Bearbeitern des Deuteronomiums wie auch im Priesterkodex der Dekalog, woraus hervorgeht, daß er vorher gänzlich unbekannt, deutlicher gesagt, garnicht vorhanden war. Auf diese Weise konnte die Meinung, daß er von Moses stamme mit der Tatsache, daß er erst jetzt, nach dem Exil hervortrat, in Einklang gebracht werden.

Und die Tatsache, daß wir ihn Ex. 20 inmitten des vorexilischen jehovistischen Werks haben, hat auch nicht viel auf

sich. Denn er ist hier von anderswoher hineingesetzt worden. Daß er nicht aus J. (Jahvist) stammt, ist ohne Zweifel, wird auch kaum noch ernstlich in Betracht gezogen. Aber er kann auch nicht zu E. — wenn auch etwa zu einer jüngeren Schicht dieses Werkes — gehören, wie jetzt meist angenommen wird[1]. Die Verse Ex. 20 2—17 treten störend vor das sogenannte Bundesbuch, das ja, wenn auch nur vielleicht in einem Teil, nämlich den Horeb-Debarim[2], die von Jahve gegebenen Bundesgesetze bieten will. Nirgends — auch nicht in einer späteren Schicht — verrät die Quelle E. auch nur die geringste Kenntnis des Zehntwortes. Man könnte nun, da nach Meissner[3] die deuteronomische Färbung des ganzen Dekalogs allgemein angenommen wird, meinen, die deuteronomische Redaktion (Rd.), der wir ja auch im Bundesbuch mehrfach begegnen, habe den schon damals allgemein bekannten Dekalog überarbeitet und an seine Stelle (Ex. 20) gesetzt. Aber eine andere bisher kaum ernstlich in Erwägung gezogene Möglichkeit scheint mir weit näher zu liegen, nämlich die, daß der Dekalog Ex. 20 aus dem Priesterkodex entnommen ist. An sie zu denken, liegt doch nahe genug! Daß das Zehntwort im Priesterkodex gestanden haben muß, ergibt sich deutlich aus Ex. 25 16. Hier wird die Anfertigung der Lade, über der Jahve thronen will, im Hinblick auf das Zweitafelgesetz befohlen. Darüber kommt man nicht mit der Bemerkung hinweg, daß es der Priesterkodex lediglich auf Kultusgesetzgebung abgesehen hat[4], darum also den doch wesentlich Sittengesetze enthaltenden Dekalog mitzuteilen garnicht den Anlaß hatte. Gerade der Priesterkodex zeichnet doch den Dekalog vor der ganzen Kultgesetzgebung dadurch bedeutsam aus, daß nur er in das größeste Heiligtum, die Lade, niedergelegt werden soll, also geradezu Sitz des über ihm thronenden Gottes ist. Wenn Moses zu Jahve auf den Berg kommt (Ex. 24 15b—18a) und dort bei der Anweisung über den Bau der Stiftshütte hört: »Du sollst eine Lade anfertigen u. s. w. (V. 10ff.) .... 16 und du sollst in die Lade das Gesetz legen, das ich dir geben werde«; wenn er beim Herabsteigen vom Sinai (31 18) die

1) Vgl. Baentsch zu Ex. 20. 2) Derselbe S. 185ff.
3) Der Dekalog im Hexateuch 1893.
4) Baentsch a. a. O. S. 178.

beiden Gesetztafeln erhält und mit ihnen vor das Volk tritt, dem er dann alles gebot, was ihm Jahve auf dem Berge Sinai gesagt hatte (34 29—32), dann ist es im höchsten Maße unwahrscheinlich, daß er gerade den Dekalog von dieser Mitteilung ausgeschlossen hätte. Allerdings hören wir jetzt in PC. nicht, daß Jahve dem Moses auf dem Sinai auch die Gebote des Zweitafelgesetzes vorgesprochen hat. Aber das ist auch sehr auffallend und nur aus einer Veränderung des ursprünglichen PC. zu erklären! Es wird der Bericht darüber und dann der Dekalog selbst sich unmittelbar an den Abschluß der Tabernakelgesetzgebung (29 43—46) angereiht haben. Von hier ist er dann bei der Zusammenarbeitung mit JE. an seine jetzige Stelle gerückt worden. Daß der Verfasser des Priesterkodex den von ihm also hochgeschätzten und ausgezeichneten Dekalog aus Rücksicht auf das Werk JE., das ihn schon enthalten hätte, nicht gebracht, seine Mitteilung als überflüssig unterlassen habe, ist schwer zu glauben. Der Priesterkodex ist doch ein selbständiges Werk, das eher als Konkurrent, als Ersatz von JE. denn als Ergänzung gedacht ist. Es gelang allerdings nicht, dies populäre Werk ganz zu verdrängen. So kam es zur Verschmelzung beider Schriften. Dabei mußte der Dekalog in PC. notwendig von seinem Platze weichen. In JE. war das Kultische und Sittlich-Religiöse nicht so klar geschieden wie in PC., wo er wegen dieser klaren Scheidung und seiner Auszeichnung ja nie an Bedeutung verlieren konnte, mochte er selbst erst nach der Kultusgesetzgebung gebracht werden. Aber hinter dem Bundesbuch (E.) oder gar dem Dekalog(?) von J. stehend verlor er ganz wesentlich an Ansehn. Deshalb war an der Spitze der ganzen Gesetzgebung, Ex. 20, die einzige für ihn passende Stelle.

Nun aber, so meint Krätzschmar[1], hätte ihn ein Redaktor dann gewiß auch in der Form des Priesterkodex gegeben, während Ex. 20 wesentlich deuteronomisch gefärbt ist. Aber wer sagt denn, daß der Verfasser des Priesterkodex den Dekalog selbst gefertigt hat? Vieles seiner Kultgesetzgebung ist doch auch übernommen und nur in seinem Sinne, nach seinem System verarbeitet worden. Der Dekalog, ein Werk der deuteronomischen

1) Die Bundesvorstellung S. 185 f.

Schule, mochte sich schon einige Anerkennung verschafft haben, so daß eine gründliche stilistische Umarbeitung ausgeschlossen war, abgesehn davon daß sie auch als unnötig erscheinen konnte[1]. Im übrigen zeigt ja die Behandlung des Sabbatgebots in Ex. 20 klar genug, daß wir es hier mit dem aus PC. kommenden Dekalog zu tun haben. Denn während Deut. 5 12ff. zwar der Sabbat auch schon als »Tag Jahves« bezeichnet, darum volle Arbeitsenthaltung wie für das Gesinde so auch für den Herrn geboten wird, finden wir doch eine echtdeuteronomische Begründung beigegeben, die lebhaft an die Begründung des Ruhegebots für Knecht und Vieh Ex. 23 12 erinnert. Aber die Motivierung, daß der Israelit ja aus dem Knechtdienst aus Ägypten zur Ruhe und Erholung nach Kanaan geholt sei und also wissen müsse, wie einem Knecht nach harter Arbeit zu Mut ist, ihm demnach die sabbatliche Ruhepause nicht nehmen dürfe, paßt schlecht genug zu dem Gebot selbst, das den Sabbat doch als »Tag des Herrn«, die Einstellung der Arbeit als religiöse Pflicht von Herrn und Gesinde bezeichnet. Da ist doch die Fassung Ex. 20 viel einheitlicher. Der Sabbat ist Jahves Tag, darum soll man ihn durch Arbeitsenthaltung heiligen. Hat doch Jahve selbst bei der Erschaffung der Welt nach 6 Arbeitstagen geruht, also den 7. Tag geheiligt und zu seinem Tage gemacht. Klar und scharf weist diese Begründung auf Gen. 2 1 (PC.) hin und zeigt, daß Ex. 20 aus dem Priesterkodex stammt[2]. — Die Tatsache, daß das Sabbatgebot im Dekalog

1) Damit ist die Meinung, daß Ex. 20 eine ältere Form wie Deut. 5 vorliegt, ganz gut zu vereinigen. PC. hat uns dann eben die ältere Form erhalten. Man hat, wohl mit Recht in der Trennung der Begierde nach dem Weibe des Nächsten von der nach seinem Haus und Gesinde wie Vieh (Deut. 5) eine Abänderung der älteren Ordnung (Begierde nach dem festen Besitz: Haus, nach dem beweglichen: Weib, Knecht, Magd, Vieh Ex. 20) gefunden, sofern im Deuteronomium das Weib nicht mehr unter den Gesichtspunkt des Besitztums fällt und die Begierde nach ihm in seiner Wurzel und Art von der gewöhnlichen Habsucht, die des Nächsten Besitz an sich zu reißen sucht, getrennt wird.

2) Daß Ex. 20 11 נוח, Gen. 2 1b dagegen שָׁבַת gebraucht wird, hat nicht so viel auf sich, wie man wohl gemeint hat. Denn in der Genesis handelt es sich um die Entstehung und Erklärung der Namen, wie sie für die Dinge noch zur Zeit der Leser gebraucht werden (15. 8. 10). Da

steht, beweist für sich schon, ganz abgesehn von der echtjüdischen Begründung Ex. 20, daß das Gesetz nicht ein kurzes Summarium der prophetischen Ideen aus der Zeit von 650—600 sein kann — man müßte sich denn zu der durch nichts gerechtfertigten Streichung des Sabbatsgebots, als einer späteren Zutat, entschließen[1]. Man mache sich das doch nur klar: die Propheten hätten die Ruhe am siebenten Tag als religiöse Pflicht bezeichnet, sie, die doch nur eines immer wieder forderten, Liebe (Hosea), rechtliches Handeln (Amos), Glauben (Jesaja), gegen alle Feste aber, den »Sabbat« mit eingeschlossen, ebenso wie gegen das Opfer auf das heftigste kämpfen! »Ein Tag Jahves« in dem Sinne von Ex. 20 ist für sie ein ganz unmöglicher Gedanke. Und warum sollte denn der Sabbat aus der Reihe aller Tage herausgenommen sein, mit denen er von ihnen ja unterschiedslos genannt und verworfen wird? Warum wird seine Feier allein als religiöse Pflicht bezeichnet, während die der anderen heiligen Tage einfach ignoriert wird? Ezechiel ermöglicht es uns, diese Frage zu beantworten. Ihm erscheinen die Sabbate als »Tage Jahves«, die man durch Arbeit »entweihen« (חלל), durch Ruhe »heiligen« (קדש) kann. Die Israeliten haben gesündigt, indem sie anderen Göttern dienten, die חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים Jahves d. h. seine sittlichen Gebote nicht beachteten und seine Sabbate entweihten. Es ist bedeutsam, einmal daß auch bei Ezechiel die Entheiligung des Sabbats, und nur des Sabbats[2], als gleichwertig neben dem Götzendienst und der Ver-

---

war bei dem Bericht über die Aussonderung des siebenten Tages als Ruhetages, als des Sabbats, der Ausdruck שבת nötig, während Ex. 20 11 das gewöhnliche, zunächst liegende Wort verwendet wird. Auch die Dreiteilung des Kosmus Ex. 20 11 statt der Zweiteilung Gen. 2 1 genügt kaum zu der Behauptung (s. Budde, bibl. Urgeschichte S. 493 ff.), es liege in Ex. 20 11 ein Hinweis auf das Sechstagewerk des 2. Jahvisten (J^2) vor, aus dem PC. das Sachliche seiner Schöpfungserzählung entnommen hätte.

1) Die Zehnzahl der Gebote (Ex. 34 28), auf die man vielleicht mit Recht Gewicht legt, ließe sich auch dann noch konstruieren. Also: 1) Verbot der Abgötterei, 2) Bilderverbot, 3) gegen den Mißbrauch des göttl. Namens, 4) Pietät gegen die Eltern, 5) gegen Mord, 6) gegen Ehebruch, 7) gegen Diebstahl, 8) gegen Verläumdung; gegen Begierde nach 9) unbeweglichem und 10) beweglichem Besitze des Nächsten.

2) Auf andere Feste keine Hindeutung! Dagegen findet sich ein-

letzung von Jahves sittlichen Forderungen erscheint, und dann daß wir bei ihm wie im Dekalog denselben Dreiklang der Gebote resp. Verbote haben (: Götzendienst, Sabbat, Sittengesetze). Er bietet uns in jenen Stellen das Zehntwort in nuce.

Ezechiel, der Sohn eines jerusalemischen Priesters, legte ja im Gegensatz zu den großen Propheten vor ihm und neben ihm (Jeremia) je länger je mehr auf die kultischen Dinge das gleiche Gewicht wie auf die sittlichen Forderungen. Hierin steht er zu der Prophetie im schärfsten Gegensatze. Wenn man seine Art ins Auge faßt, so kann man es sehr gut für möglich halten, daß er den hier und da zeitweise gefeierten siebenten Ruhetag mit dem Sabbat zusammenwarf (s. o. S. 34), ihn als Tag Jahves, seine Feier als religiöse Pflicht bezeichnete. Diese Feier konnte nur in der Arbeitsenthaltung bestehn, da das Opfer im fremden Land fortfiel. Mit ihm fielen auch die alten Feste, die am Heiligtum gefeiert und mit Opferschmäusen verbunden waren, wenigstens so lange der Tempel in Trümmern lag und das Volk in der Fremde weilte. Es ist wohl möglich, daß so die Sabbatsfeier schon im Exil hier und da Boden faßte und von manchen mit Ezechiel für ein Schibboleth des Judentums gehalten wurde, wie er denn sagt, daß die Sabbate »ein Zeichen sein sollen zwischen mir und ihnen, daß man erkenne, daß ich, Jahve, es bin, der sie heiligt«. So wurde denn das Gebot, das man den Sabbat innehalten solle, da er ein »Tag des Herrn« sei, in das jetzt erst zusammengestellte, also nachezechielische, vielleicht auch erst nachexilische[1] Summarium der religiös-sittlichen Pflichten eines Israeliten aufgenommen und bald so (Ex. 20 11), bald so (Deut. 5 15) begründet.

Man darf wohl annehmen, daß gerade die Schrift des Priesterkodex für die Annahme der Sabbatfeier starke Propaganda gemacht hat, und daß ihre Veröffentlichung durch Esra, ihre Einführung durch Nehemia es allmählich zu der uns bekannten Sabbatfeier des Judentums gebracht hat.

---

mal auch die Verletzung der Speisegesetze gerügt. Vgl. überhaupt Ez. 20 12. 13. 16. 20. 24. 22 8. 26. 23 38.

1) Die deuteronomische Färbung spricht nicht gegen nachexilische Entstehung des Dekalogs. Das Büchlein Maleachi steht, wie bekannt, noch durchaus unter der Einwirkung des deuteronomischen Gesetzes, also bis dahin läßt sich das Wirken des im Deuteronomium herrschenden Geistes verfolgen.

Es ist auch hier wieder wie früher bei Josia der weltliche Arm, der helfen mußte, und auch hier diente das, wie gewöhnlich, der Religion nicht zum Nutzen. Bei der Verpflichtung auf das »Gesetz des Herrn«, den Priesterkodex, wird Nehemia 10 1ff. ausdrücklich hervorgehoben, daß die das Gesetz Annehmenden versprechen mußten, von dem Landvolk am Sabbat keine Ware zu kaufen[1]. Das Landvolk nämlich behandelt den Samstag unter ausdrücklicher oder stillschweigender Billigung der Vornehmen in Jerusalem als einfachen Werktag[2] — wußte es das nicht anders? Oder lag hier offene Übertretung eines allgemein bekannten Verbotes vor? Jedenfalls ist es dem energischen, rigorosen Eingreifen des Nehemia zu danken, daß jetzt der jüdische Sabbat wirklich Wurzel faßte und in der Folge gar üppig ins Kraut schoß. Dann aber ist es das Gesetzbuch des Esra d. h. der Priesterkodex gewesen, auf den auch diese Einrichtung zurückgeht. Wie sehr dieser Priesterschule, die das Werk geschaffen, die Sabbatfeier am Herzen lag, zeigt ja diese Schrift selbst. Sache und Name führen sich auf die Tätigkeit des schaffenden Gottes zurück, der am siebenten Tag ruhte, diesen Tag damit zum Sabbat, zum Ruhetag überhaupt, zu seinem Tage machte und ihn heiligte d. h. aus der Zahl der übrigen profanen Tage aussonderte[3]. Ebenso bedeckt die Gott verhüllende Wolke 6 Tage den Sinaj, erst am 7. beginnt Gott die Verhandlung mit Moses und schärft dadurch auch bei dieser Gelegenheit die Heiligkeit des 7. Tages ein[4]. Aber damit ist ja noch nicht ausdrücklich gesagt, daß auch die Israeliten den Sabbat feiern mußten. Mit Absicht wird zwar Gen. 2 1ff. wohl eine Erklärung, aber noch nicht direkt die Benennung des Sabbats gegeben, weil der Sabbat als etwas speziell Israelitisches erst für Israel auf Erden eingerichtet und dann auch benannt sein soll. Nun ist aber in dem auf Ex. 29 46 in PC. ursprünglich unmittelbar folgenden Dekalog (Ex. 20) der Sabbat dem Namen wie der Sache nach bekannt. Er muß also vorher den Israeliten befohlen, der Name ihnen genannt und erklärt worden sein. Und das ist in der Tat der Fall. Der Stoff der Erzählung von der Spendung des Mannas, mit der dann die Wachtelspendung im PC. gleich verbunden ist, wird von dem Verfasser zu diesem Zweck benutzt[5]. In diese

1) Neh. 10 32. 2) Neh. 13 35ff. 3) Gen. 2 1ff.
4) Ex. 24 16. 5) Ex. 16.

Geschichte ist die ihr von Haus aus vollkommen fremde Sabbatsidee hineingearbeitet worden[1]. Dem Verfasser genügt nicht das einfache Wunder der Mannaspeisung, es wird gesteigert, ein Sabbatwunder mit ihm verbunden. Das Manna wird nicht nur in der für jede Familie genau nach ihrer Kopfzahl zugemessenen Fülle gespendet: am 6. Tage ist die gewöhnliche Masse verdoppelt, damit man am 7. ruhe und doch Speise habe, was um so verwunderlicher, als am Werktag das Manna nur für den Tag der Sammlung brauchbar bleibt. Moses, dem das gemeldet wird, gibt nun auch die passende Erläuterung: Dieser Tag ist שַׁבָּתוֹן zu nennen, was als שַׁבַּת קֹדֶשׁ erklärt wird, ein Tag, der Jahve gehört und durch Enthalten von der Arbeit gefeiert wird. Und so kommt es dazu, daß das Volk stets den 7. Tag ruht (23—31)[2]. Hier haben wir das, was Ex. 20 12 voraussetzt: Erklärung von Namen und Sache. Es wird, der Weise des PC. gemäß, eine in Israel gültige Einrichtung nach Seite ihrer Entstehung und Bedeutung geschichtlich erläutert (vgl. Gen. 17). Allerdings ist damit gegeben, daß die Meinung, unsere Erzählung habe ursprünglich nach K. 25—29 gestanden, sie setze das Bestehn des Zeltes, damit natürlich auch das der Bundeslade mit dem Dekalog voraus, durchaus abzuweisen ist. Nun aber sind die Verse 16 33—34, in denen Aaron Befehl erhält, einen Korb voll Manna »vor Jahve« d. h. in der Stiftshütte, die dann natürlich als fertig, als schon vorhanden zu denken wäre, zum ewigen Andenken niederzulegen, als sekundär erkannt[3]. Und die Korrektur V. 10 sie wandten sich zum »Heiligtum« (אֹהֶל מוֹעֵד od. מִקְדָּשׁ) anstatt zur »Wüste« (מִדְבָּר), die fast allgemein angenommen ist, ist eben doch nur eine Korrektur — und wie ich glaube, eine falsche. Denn wenn der PC. aus Furcht, Gott herabzusetzen, es auch im ganzen vermeidet, von Jahves Erscheinen genauer zu reden, so muß doch auch er von einer sichtbaren Führung des Israel durch die Wüste leitenden

1) 16 5. 27 berücksichtigen den Sabbat. Mit Recht bestreitet Holzinger z. d. St. im Gegensatz zu Baentsch die Herkunft dieser Verse aus dem Jahvisten (J.). S. o. S. 6 f.

2) Ein Grund 27—30 als sekundär abzulösen (Holz.) ist nicht einzusehn.

3) Kautzsch, das Alte Testam.: 33. 34b R.; Baentsch a. a. O.: 33—34 Rp.

Gottes geredet haben, mögen auch die Verse in der jetzigen Zusammensetzung des Pentateuch von Ex. 13—20, die von der Wolken- und Feuersäule erzählen, aus JE. stammen, wie die gewöhnliche Ansicht ist. Aber nach 25 15—17 (PC.) bedeckte die als bekannt vorausgesetzte, Gottes Herrlichkeit verhüllende, Wolke den Sinajberg. Sie hat also Israel bisher durch die Wüste geführt. Und so kann es sehr wohl schon Ex. 16 9f. in PC. heißen: da sagte Mose zu Aaron: sprich zu der ganzen Gemeinde Israels: nahet euch zu Jahve, denn er hat euer Murren vernommen. Als nun die Israeliten der Anweisung Aarons entsprechend sich nach der Wüste hin wandten, siehe! da erschien die Herrlichkeit Jahves in der Wolke«. So lange Jahve nicht in der Stiftshütte die Wohnung bereitet war, konnte er natürlich nicht inmitten Israels, im Lager weilen. Israel befindet sich an der Grenze der Wüste und zögert sie zu beschreiten aus Nahrungssorgen (16 1). Der Marsch soll durch die Wüste zum Sinaj gehen. Jahve, der Führer, zieht natürlich voran. Also muß das Volk, wenn es sich vor Jahve stellen will, sich zur Wüste wenden (V. 9f.). Es ist weiter doch nicht zu vergessen, daß auch nach dem Jahvisten, von dem man einige Worte in Ex. 16 hat finden wollen, das Mannawunder durchaus an den Anfang der Wüstenwanderung fällt. Num. 11 6, also gleich nach dem Abzug vom Sinaj nach J., beklagt sich das Volk, daß es weiter nichts als nur immer Manna zu essen bekomme: es wünscht sich Fleisch. Da gibt ihnen Jahve im Grimm soviel Wachteln, daß ihnen das Fleisch in den Zähnen hängen bleiben, ihnen zum Ekel werden soll. Diese Auffassung bietet P. nicht. Ihm ist, und hier blickt doch wohl die spätere Zeit durch, Fleischnahrung nicht mehr etwas Außerordentliches, zur gewöhnlichen Ernährung nicht Nötiges, wie in der alten Zeit, wo man opfern und schlachten gleichsetzte, also nur bei Gelegenheit des Opfers Fleisch aß, was bekanntlich durch die deuteronomische Gesetzgebung abgeändert wurde (Deut. 12 15). Der späteren Zeit und so auch dem Priesterkodex gehört Fleisch- und Brotnahrung zusammen. So kann das Verlangen nach Fleisch neben dem Mannabrot seinen Zeitgenossen nicht als unerlaubte »Kiesetigkeit« der Vorfahren vorgeführt werden. Die Israeliten fürchten den Hungertod. Das ist ein Zweifel an Gottes Macht. Er hat sie in Ägypten erhalten. Sie mußten

auch vertrauen, daß er es in der Wüste gleichermaßen tue, ihnen das Nötige zum Leben, Brot und Fleisch schaffen werde. Natürlich kann nicht erst nach mehrmonatlichen Umherziehen in der Wüste der Hunger (רָעָב 16₃), der Kleinglaube sich melden, vielmehr beim Eintritt in die Wüste erwachen des Volkes Befürchtungen, sorgt Gott für seine Nahrung. Und nach PC. betritt Israel eben 16₁ nach Verlassen von Elim[1] die Wüste. Also kann unsere Erzählung an gar keiner anderen als an der jetzigen Stelle gedacht werden. Demnach haben wir hier die Einsetzung des Sabbats für Israel, sodaß der Dekalog durchaus korrekt Name und Sache als dem Volk bekannt voraussetzt.

Auch nach Veröffentlichung des PC. wird es mit der Einführung des Sabbats nicht so ganz glatt gegangen sein, wenn auch Nehemia seinen starken Arm der Priesterpartei zur Verfügung stellte. Die Zusätze im PC. zeigen, wie die Priesterschule sich besonders für die Sabbatruhe interessierte, auch manches, was im PC. zu fehlen schien, ergänzte. So könnte ja ein Leser auf den Gedanken kommen, daß man es bei der Herstellung des heiligen Zeltes so eilig hatte, daß dabei eine Ruhe an dem je siebenten Tage nicht stattfand. Dem tritt die Einschaltung 31₁₂—₁₈ sehr kräftig entgegen. Sie bringt aber außerdem einen noch fehlenden Zug in den PC. aus Ezechiel hinein, von dem sie, wie die sprachlichen Ausdrücke sehr deutlich zeigen, durchaus abhängig ist. Der Sabbat soll »ein Zeichen zwischen mir und euch sein, daß man wisse, ich, Jahve bins, der euch aussondert«[2]. Wie Jahve in 6 Tagen die Welt schuf, am 7. ruhte, ihn durch Aussonderung von den anderen Tagen heiligte, so wird das Volk, das in gleicher Weise den je 7. Tag ruht, dadurch seine besondere Beziehung zu Jahve öffentlich kundtun, ausgesondert, einzigartig (קָדוֹשׁ) sein, wie Jahve selbst und sein Tag einzigartig (קָדוֹשׁ) ist. Dieser Gedanke, der übrigens dem Priesterkodex noch fremd ist — der kennt nur den Regenbogen (Gen. 9) und die Beschneidung (Gen. 17) als Bundeszeichen — geht auf Ezechiel zurück. Er konnte sich nur in einer heidnischen Umgebung, die den Sabbat nicht kannte, herausbilden.

---

1) Oder ursprünglich direkt vom Schilfmeer aus? Jülicher a. a. O. S. 293.

2) V. 13 vgl. Ez. 20₁₂f. ₁₆. ₂₀f. ₂₄. 22₈. ₂₆. 23₃₈.

Wenn die Babylonier damals den siebenten Tag als Ruhetag feierten, so hätte Ezechiel nicht darauf verfallen können, daß diese Feier ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal des Israeliten sein solle. — Man bedurfte weiterhin der stärksten Mittel, um dieser Ordnung Nachachtung zu verschaffen[1]. Zuwiderhandlung gegen diese für ewig geltende Institution wird wie bei der Beschneidung[2] mit dem Tode bedroht[3].

Bei der Durchführung zeigten sich im einzelnen mancherlei Härten, so daß Fragen und Bedenken garnicht ausbleiben konnten. Sollte denn auch jede Hausarbeit verboten sein? Dann durfte man auch kein Feuer anzünden, nicht kochen! Auch das muß unterbleiben, so belehrt ein weiterer Zusatz in PC.[4] Es lag ja doch nahe genug, wenigstens die Arbeit für die folgenden Tage vorzubereiten, so z. B. beim Ausgehn Brennholz zu sammeln. Hierüber gibt die kleine Erzählung Num. 15 32—36 Auskunft. Ein Mann wird am Sabbat beim Holzsammeln ertappt und, da man über die Frage seiner Straffälligkeit nicht im Klaren ist, gefangen gehalten. Jahve gebietet durch Moses seine Steinigung, wie denn auch geschieht.

Diesen Zeugnissen aus PC. stehn Worte aus etwa gleicher Zeit zur Seite, die man jetzt in den Prophetenschriften findet.

Nehemia 13 1—3 vernehmen wir in einem dorthin versprengten Stück, daß man im Buch Moses las, es solle dem Ammoniter wie Moabiter für immer der Eintritt in die Gottesgemeinde verwehrt werden. Man ging aber noch darüber hinaus, indem man alles »Heidengemisch« (עֵרֶב) ausschied. Das hier gemeinte Gesetz steht Deut. 23 1—4, wo verlangt wird, daß jeder Mann mit verstümmelten Genitalien, jeder aus unerlaubter Verbindung Entsprossene von der Volksgemeinde abgesondert wird. So sollen auch die Ammoniter und Moabiter, die nach Gen. 19 30ff. aus dem blutschänderischen Verkehr der Töchter mit ihrem eigenen Vater entstammt sind, im Gegensatz zu den Ägyptern und Edomiten niemals Zutritt zur Gemeinde erhalten. Nicht

1) Auch das spricht dafür, daß man es dabei nicht mit einer altisraelitischen, längst eingebürgerten, sondern vielmehr mit einer neuen Einrichtung zu tun hat. Da sie tief ins Privatleben eingriff, mußten Schwierigkeiten und Widerstände entstehen.

2) Gen. 17 14. 3) Ex. 31 14. 4) Ex. 35 1—3.

alle Juden haben die strengen Ansichten des Esra (vgl. Esr. 10) und Nehemia geteilt, wie man ja auch aus dem Büchlein Ruth weiß und der heidenfreundlichen Tendenz der Jonaerzählung entnehmen kann. In Jes. 56 1ff. haben wir ein Zeugnis, daß auch bei den Esra und Nehemia der Gesinnung nach nahestehenden Männern hierin Meinungsabweichung statthatte. Ein doch wohl jener Zeit angehöriger Frommer hat Mitleid mit den Verschnittenen jüdischer Nation, deren es damals am persischen Hofe so manche gegeben haben wird; auch denkt er anders über die Proselyten. Wenn man es genau bedenkt, so hat doch die einseitige Betonung des Kultischen ein Zurücktreten des Nationalen zur Folge. Den Kult konnte doch auch ein Nichtisraelit erfüllen — und wenn, dann war kein Grund, ihn aus dem Tempel auszuschließen. Ebenso sollen die Entmannten sich keine Sorge machen, wenn sie nur die kultischen Bedingungen erfüllen, so können und werden sie Vollbürger in der jüdischen Gemeinde werden. Als Bedingung wird angegeben: Beobachtung des Sabbats, der nicht »entweiht« (nach Ezechiel: חלל) werden darf, Vermeidung alles Bösen und bei den Verschnittenen aus dem jüdischen Volk noch dazu das Festhalten an dem Bund mit Gott d. h. den kultisch-religiösen Pflichten des Juden. Bedeutsam, wie auch hier nach Ezechiel die Innehaltung des Sabbats, und nur das allein, neben den sittlichen Pflichten vom Proselyten verlangt wird[1]. Und wenn in einer anderen prophetischen Stimme (Jes. 58) ganz im Sinne des Sacharja (K 7) Barmherzigkeitübung, sittlich Handeln als das rechte, Gott wohlgefällige Fasten bezeichnet wird und die Verzögerung des langersehnten und geweissagten Heiles durch ein rein äußerliches Sichdemütigen und Fasten der Gemeinde erklärt wird, das Gott unmöglich gefallen, ihm unmöglich sagen kann, die Gemeinde sei für seine ihr zugedachten Wohltaten reif, so ist doch charakteristisch, daß einer aus etwas späterer Zeit entstandenen Hinzufügung zufolge[2] jüdische Leser jene Auskunft nicht genügend fanden. Es fehlte doch die Erwähnung des heiligen Sabbats! Von seiner strikten Erfüllung wird es doch

1) Die Worte »und festhalten an meinem Bund« sind mit Duhm und Marti in 56 6 zu streichen.

2) 58 13f. sind nach Hiob (400) geschrieben vgl. V. 14 mit Hiob 22 26.

wesentlich abhängen, ob Jahve seine Heilsworte wahrmachen kann: »Wenn Du den Sabbat nicht mit Füßen trittst, nicht Geschäfte an meinem heiligen Tage treibst, sondern den Sabbat eine Wonne, den »heiligen Jahves« nennst und ihn durch Enthaltung von deiner Arbeit, von der Verfolgung deiner Geschäfte, von losem Geschwätz ehrst[2], dann »wirst Du Deine Lust am Herrn haben« (Hiob 22 26) und »ich werde Dich über die Höhen der Erde fahren lassen« (Deut. 32 13) und will dich genießen lassen das Erbe Deines Vaters Jakob, denn der Mund Jahves hat es geredet«. Also auch um 400 hat es mit der strengen Sabbatbefolgung seine Schwierigkeiten gehabt. Anderseits sieht man, wie der Sabbat immer höher in den Augen der Frommen steigt, so daß er hier ebenso wie in den von Späteren dem Nehemia in den Mund gelegten Gebot[3] der »Heilige d. h. der Gott gehörige, ihm ausgesonderte« heißt[4]. Seine Beobachtung überragt alle anderen kultischen Pflichten. Das tritt mit besonderer Schärfe in der Stelle Jer. 17 19ff. hervor. Offenbar glaubte man, daß es keine Entweihung des Sabbats wäre, wenn die Wochentags in schwerer Feldarbeit geschafften Früchte am Sabbat eingebracht wurden, oder wenn der Handwerker die fertig gestellten Sachen am Sabbat aus seinem Hause zu den Kunden brachte — dagegen wendet sich unsere Stelle, die allgemein als nichtjeremianisch erkannt ist. Um den eigenen Worten aber besonderen Nachdruck zu geben, legte man sie damals gern berühmten Männern der Vorzeit in den Mund. Jeremias, der in der jüdischen Gemeinde ganz besonderes Ansehn genoß, muß den Zeitgenossen des Schriftstellers eine diesbezügliche Rede halten, natürlich in der Form, daß der Prophet dem Jerusalem seiner Tage eine warnende Predigt hält. Allem »Laien-

---

1) Das נכבד streiche ich als Dittographie des כְּבֹדִי, ebenso mit LXX das ל vor קדוש.

2) Die von Duhm vorgeschlagene, von Marti angenommene Änderung חֹדֶשׁ יְהוָה scheint mir ebenso unnötig wie unpassend. Der aus alter Gewohnheit auch sonst in der nachexilischen Literatur noch mit dem Sabbat zusammengenannte Neumond ist diesem in der Wertschätzung ganz und garnicht mehr gleich, wird nie in so enge Beziehung zu Jahve gesetzt wie der Sabbat »der Tag des Herrn«; so liest man nirgends חֹדֶשׁ יְהוָה!

3) Neh. 9 6—37. 4) 9 14 vgl. Ex. 16 23.

volk« (auch dem König!) wird von ihm ernstlich vorgehalten, daß man nur keine Lasten durch die Tore herein oder aus den eigenen Häusern heraustragen möge — sie tun das auf Gefahr ihres Lebens![1] Gegen dieses Gebot haben die Alten gesündigt (vgl. Ez. 20 11ff.). Wenn man auf ihren Wegen bleibt, dann ist der Untergang gewiß. Ein unauslöschliches Feuer wird die Stadt und ihre Tore wie Paläste verzehren. Handelt man aber den Worten Jahves gemäß, trägt Sabbats keine Lasten herum, dann ist reicher Lohn gewiß. Dann werden Könige und Fürsten aus Davids Haus in kriegerischer Pracht wieder durch die Tore ein- und ausziehen, Jerusalem wird ruhige Tage sehn und von allen Seiten wird das Volk Opfer und Gaben zum Tempel bringen — — alles das nur wegen noch genauerer Befolgung des Sabbats; keine Rede von religiös-sittlichen Pflichten, von denen doch Jeremia sonst nur, unter Verachtung alles Kultischen redet.

Starke Mittel wandte man an, um den Sabbat durchzusetzen. Das zeigen uns diese prophetischen Stellen ebenso wie die betreffenden Teile in PC. Sie lassen aber auch zugleich durchblicken, wie sehr sich das bürgerliche Leben gegen diese Ordnung sperrte. Das wäre kaum verständlich, wenn der Sabbat als der je 7. Ruhetag seit Alters in Israel bekannt gewesen und, wenn auch in etwas freierer Weise, gefeiert wäre. Der Chronist setzt anscheinend strenge Sabbatfeier zu seiner Zeit voraus. Das ergibt sich am besten aus der Anschauung über die alte Zeit, für die er nicht nur den Tempeldienst in der Weise seiner eigenen Zeit, sondern auch die ihm bekannte Sabbatfeier annimmt[2]. Und wenn er auch noch wie Ezechiel nach alter Weise Neumond und Sabbat gern zusammen nennt, so hat doch tatsächlich bei ihm der Neumond keine nähere Verwandtschaft mit dem Sabbat wie die anderen Feste auch. Ihm ist der Sabbat nicht mehr Vollmondtag, sondern siebenter Tag der Woche und ihr Ruhetag. Mit dem Sabbat war die siebentägige Woche zusammengeflossen und durchlief wie er das ganze Jahr, ja sie erhielt vom Sabbat selbst den Namen, wie sich das in der recht jungen Stelle Jes. 66 23 zeigt und aus dem Neuen Testament

1) Vgl. Ex. 31 14. Num. 15 32 ff.
2) I Chron. 9 32. 23 31. II Chron. 2 3. 8 13. 31 3.

bekannt ist[1]. Doch der Chronist wie die Verfasser der eben erwähnten prophetischen Stellen gehörten der strengen Partei an. Es ist immerhin denkbar, daß längst nicht alle wie sie handelten und dachten und daß hier erst die makkabäische Zeit dem Sabbat zum dauernden Siege verholfen hat. Die gesetzesstrengen Juden schätzten den Sabbat höher wie das eigene Leben. Erst die Not der Zeit zwang sie zur Entheiligung des Sabbats durch Kampf[2]. Dadurch daß sie in ihrem Ringen erfolgreich waren, kams denn auch, daß die strenge Sabbatfeier gegenüber einer laxeren Praxis, die sie weniger, sei es aus alter Gewohnheit sei es aus Gehorsam gegen die Gebote der Heiden, betätigte[3], jetzt endgiltig durchgesetzt wurde. Das aus jener Zeit stammende Buch der Jubiläen mit seiner so inständigen, geradezu Verdacht erregenden Empfehlung der Sabbatfeier[4] und ihrer Ausdehnung auf alle möglichen Verrichtungen, die nun in den Begriff der Arbeit gezwängt werden, führt gleichfalls zu der Vermutung, daß erst die Partei der Chasidim der jüdischen Gemeinde die Last der bis ins Kleinste durchgeführten, selbst die Zahl der Schritte vorschreibenden, das Essen eines am Sabbat gelegten Eies verbietenden Sabbatfeier[5] aufgehalst hat. Da der Sabbat sich also aus allen kultischen Geboten heraushob, da an ihm sich vornehmlich die vollkommene Fälschung zeigte, wie sie allmählich mit der Religion Israels vor sich gegangen war in der Weise, daß man den Kultus wenn nicht überhaupt für die Religion hielt, so dieser jedenfalls überordnete, Opfer und Sabbat höher hielt als Gehorsam und Liebe, so mußte gerade auf diesem für das Leben des Einzelnen wie der Gemeinde besonders wichtigen Punkte der Zusammenstoß zwischen Jesus und den Pharisäern erfolgen. Es ist bemerkenswert, daß Jesus auch hier, wie auf vielen anderen Punkten, gegen ein Fündlein des Judentums ankämpfte, von dem Judentum zu dem echten und wahren Empfinden der großen Propheten zurücklenkte.

---

1) Mark. 16 9. Luk. 18 12 u. öfter. 2) I Makk. 2 29—41.
3) I Makk. 1 41ff. 9 34. 43f. 4) Jub. 2 26ff. K. 50.
5) Zum weiteren vgl. Bohn, a. a. O. S. 66ff. Delitzsch, Jesus und Hillel[3] 1879, S. 21.